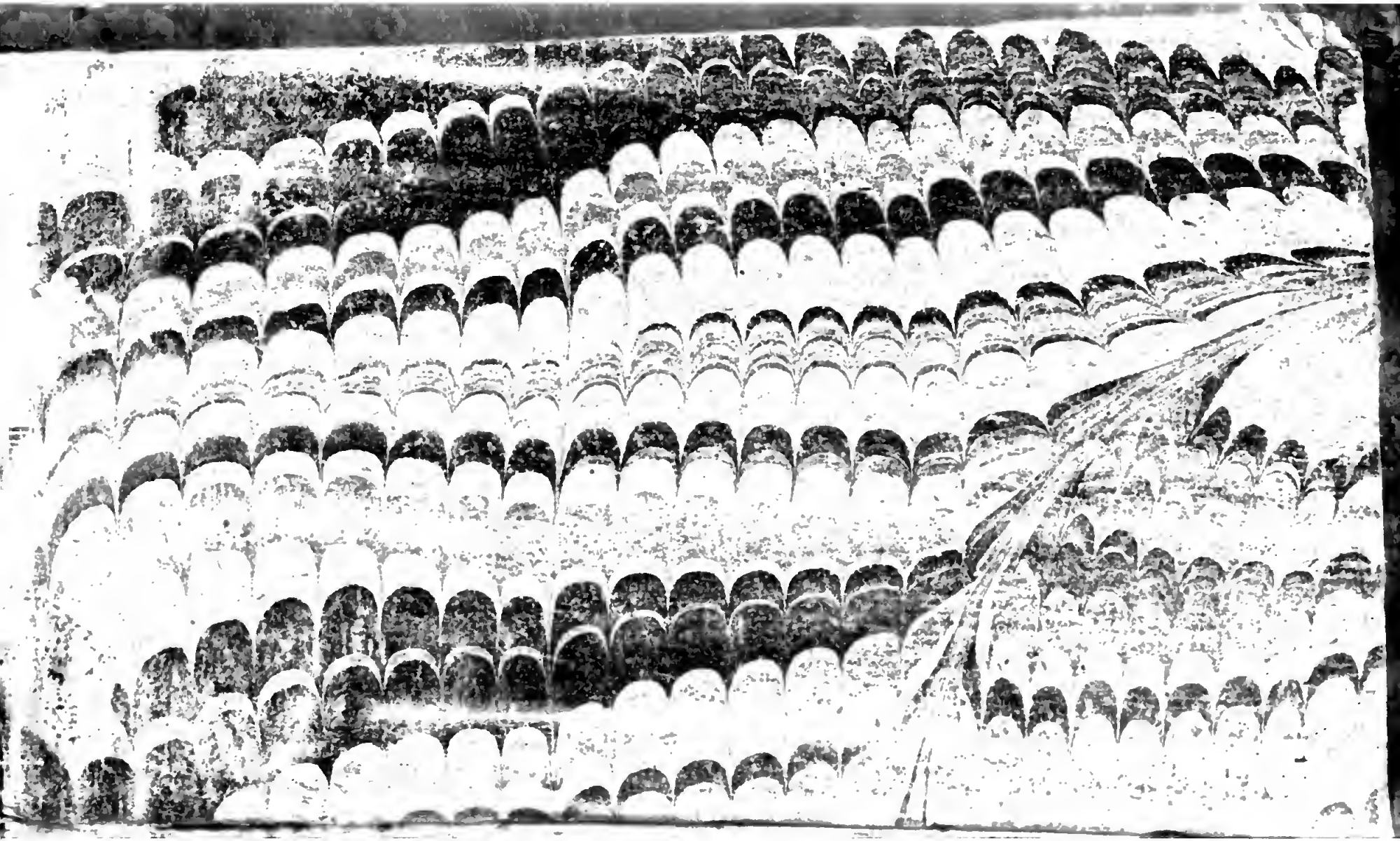
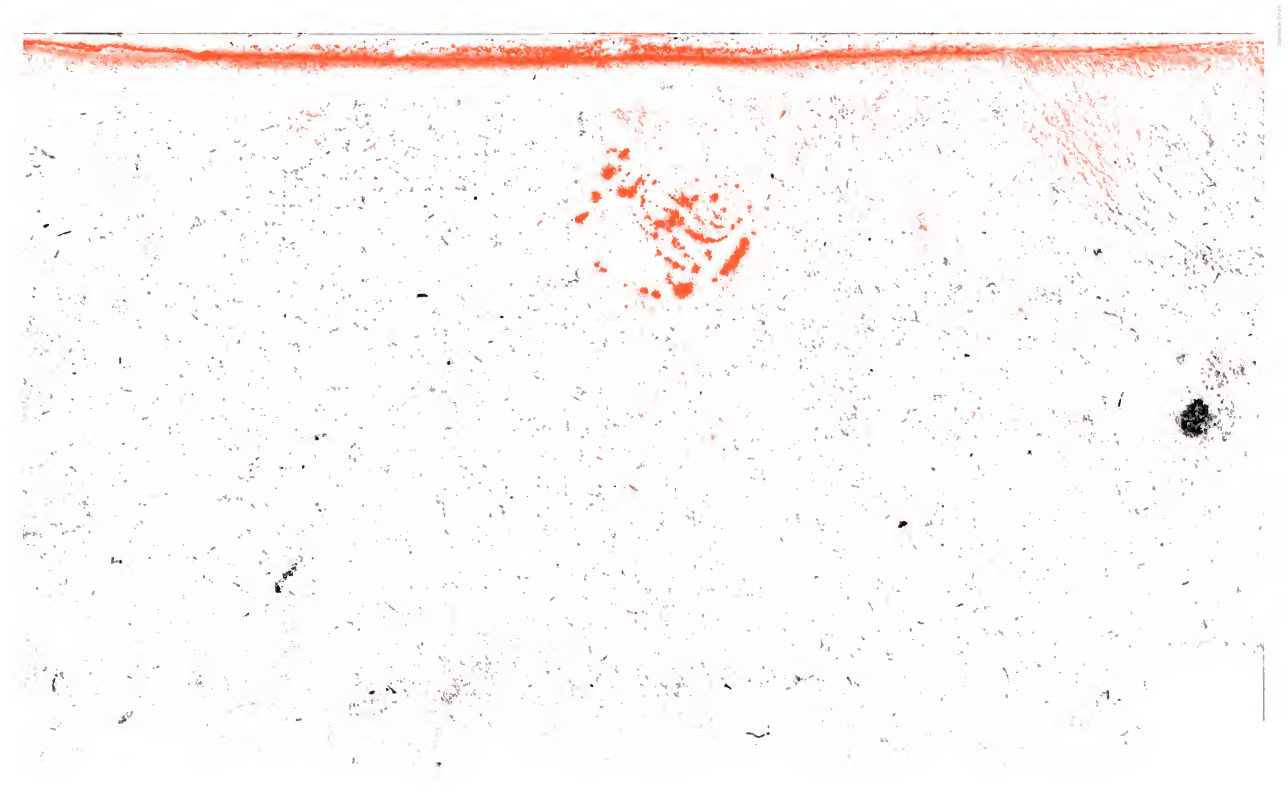


Google

TEOLOGIA
DOMMATICA
163
K
9.
BIB.NAZ.NAPOLI

BIBL. NAZ.
VITT. EMANUELE III
163
K
9
NAPOLI

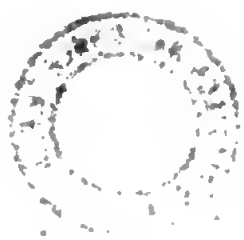
Digitized by Google



TRAITE
DE
LA GRACE
GENERALE
PAR
M. NICOLE.
TOME II.

BIBLIOTECA NAZIONALE V.E. III - NAPOLI -

M D C C XV.



TABLE

Du Second Tome.

LETTRE *au P. Queſnel, qui éclaircit l'unique vue qu'on a eue dans tous les écrits qui ont été faits ſur la grace générale, & qui peut ſervir de Préface.* Pag. 1

PREMIERE PARTIE. *Examen du ſentiment de l'auteur du livre de la Vocation des gentils tant ſur la généralité de la volonté que Dieu a de ſauver tous les hommes, que ſur la généralité de la grace.* 21

CHAPITRE I. *Que cet auteur admet en Dieu une volonté générale de ſauver tous les hommes ſans exception.* 21

CHAP. II. *Suite des preuves de cet auteur.* 34

CHAP. III. *Réponſe aux objections.* 39

CHAP. IV. *Que la grace générale admiſe par cet auteur n'eſt point une grace ſuffiſante ſelon le ſens populaire, ni même une grace incongrue des diſciples de Suarez & de Vaſquez.* 44

CHAP. V. *Que l'auteur du livre de la Vocation des gentils ne détermine point ſi la grace générale qu'il établit, eſt exterieure ou interieure, naturelle ou ſurnaturelle,*

mais qu'il en marque ſeulement l'effet. Quel il eſt? 53

CHAP. VI. *Quelle volonté de Dieu il faut entendre par cette volonté générale du ſalut de tous les hommes, admiſe par cet auteur. Que c'eſt une volonté antecedente auſſi proprement dite que celle qui eſt admiſe par tous les Thomiſtes.* 63

SECONDE PARTIE.

CHAP. I. *De la grace générale & de la volonté générale de Dieu a l'égard du ſalut de tous les hommes ſans exception, ſelon S. Auguſtin & les autres Péres.* 69

CHAP. II. *Autres principes de S. Auguſtin pour prouver la préſence d'une lumiere interieure qui éclaire tous les hommes, & qui leur fait même connoître Dieu.* 80

CHAP. III. *Que cette doctrine n'eſt point particuliere a S. Auguſtin, mais qu'elle eſt de tradition, étant des Péres grecs & latins.* 86

CHAP. IV. *Que cette doctrine des Péres eſt contenue dans celle de pluſieurs Scholaſtiques; & premierement dans ce que la Faculté de Louvain enſeigne après les anciens Théologiens, qu'il n'y a point d'ignorance invincible du droit naturel.* 90

CHAP. V. *Que cette même lumiere interieure eſt renfermée dans l'opinion des nouveaux & anciens Thomiſtes.* 93

CHAP.

CHAP. VI. *Réponſe à l'objection qu'on tire des péchez d'ignorance.* 99

CHAP. VII. *Que nous pouvons ſouvent avoir des penſées formellement dans notre eſprit, qui nous ſont connoître ſi des actions ſont bonnes ou mauvaiſes, & ne les diſtinguer point, enſorte que nous ſerions prêts d'aſſurer que nous ne les avons jamais eues.* 109

CHAP. VIII. *Si les lumieres interieures admiſes par les anciens Péres, grecs & latins, par S. Auguſtin & par l'auteur du livre de la Vocation des gentils, ſont naturelles ou ſurnaturelles.* 130

CHAP. IX. *Examen de cette queſtion, ſi toute connoiſſance & toute penſée véritable des choſes morales, doit être regardée comme ſurnaturelle.* 140

CHAP. X. *Qu'on ne ſauroit décider ſans témerité qu'une penſée véritable ſur les choſes juſtes ou injuſtes ne ſoit que naturelle.* 148

CHAP. XI. *Réponſe à une objection ſur cette matiére.* 149

CHAP. XII. *Que la lumiere du Verbe qui éclaire tous les hommes venant au monde, en leur imprimant ſon image, eſt, après la chute de l'homme, une vraie grace ſurnaturelle, ſuffiſante au ſens des Thomiſtes.* 166

CHAP. XIII. *Que ſelon les Péres l'unique cauſe de la perte des hommes eſt leur volon-*

lonté, & qu'ils ont tous le pouvoir de ſe ſauver: d'où il s'enſuit que ne le pouvant avoir par la nature, il faut qu'ils l'aient par une grace ſurnaturelle & ſuffiſante donnée à tous. 176

CHAP. XIV. *Réfutation d'une maniere dont on prétend expliquer ce pouvoir général d'obſerver les commandemens admis par les Péres, ſans recourir à aucune grace.* 190

CHAP. XV. *Qu'on peut juger du ſentiment des Péres par les conſéquences differentes que ces deux opinions ſi contraires leur ont dû faire tirer.* 197

CHAP. XVI. *Que Dieu a une volonté ſincére du ſalut de tous les hommes ſans exception.* 203

CHAP. XVII. *Réponſe à quelques objections plauſibles contre cette grace ſuffiſante.* 220

CHAP. XVIII. *Que les reproches que Dieu fait aux hommes dans l'Ecriture, ſes avertiſſemens, ſes exhortations, ſa patience, & enfin toutes les graces exterieures, ſuppoſent, que ceux à qui il les fait, ne ſont pas dans une impuiſſance involontaire & naturelle, & par conſequent qu'ils ont une grace qui l'ôte, & qui tient lieu de la grace donnée à Adam.* 230

CHAP. XIX. *Que l'on ne ſçauroit ſortir d'un labyrinthe inexplicable ſans cette grace de poſſibilité.* 230

CHAP.

CHAP. XX. *Réponſe à un paſſage de S. Auguſtin ſur cette matiére, qui a jetté pluſieurs Théologiens dans un autre ſentiment.* 241

CHAP. XXI. *Si l'on peut dire qu'il y a quelques mouvemens de la volonté joints à ces lumieres communes.* 244

CHAP. XXII. *Que l'on ne confond point l'état de l'homme déchu avec l'état d'innocence.* 248

CHAP. XXIII. *Que cette grace ſuffiſante eſt donnée par les mérites de Jeſus-Chriſt.* 248

CHAP. XXIV. *Réponſe à ce qu'on allegue, que, ſelon S. Auguſtin, ceux qui ſont avant la loi & ſous la loi ſont privez de toute grace.* 249

CHAP. XXV. *Que cette opinion n'eſt point nouvelle, puiſque c'eſt la propre opinion des Thomiſtes.* 253

CHAP. XXVI. *Réponſe à l'objection que l'on tire des enfans qui meurent ſans batême avant l'âge de raiſon.* 253

CHAP. XXVII. *Réponſe à ce que l'on peut alleguer de l'inutilité de cette grace.* 254

CHAP. XXVIII. *Argument de la néceſſité parfaitement ruiné par la grace générale; les autres ſolutions y laiſſent de la difficulté.* 265

CHAP. XXIX. *Réponſe aux principaux ar-*

gumens qu'on peut oppoſer à cette doctrine. 270

CHAP. XXX. *Syſteme entier ſelon cette opinion de la grace générale.* 270

TROISIEME PARTIE. *Autres ſyſtémes pour expliquer la poſſibilité des commandemens à l'egard des juſtes.* 271

I. DISSERTATION. *Réponſe à la ſeconde partie d'un Ecrit du R. P. Hilarion.*

ARTICLE I. *Que le P. H. propoſe mal la queſtion dont il s'agit.* 292

ART. II. *Pourquoi on a dit que cette grace générale donnoit le pouvoir phyſique.* 295

ART. III. *Autres fauſſes ſuppoſitions du P. H.* 306

ART. IV. *Qu'on n'a point décidé cette queſtion, ſi les péchez ſeroient ou ne ſeroient pas imputables à l'homme privé de la grace ſuffiſante.* 312

ART. V. *Autres fauſſes ſuppoſitions du P. H.* 316

ART. VI. *Raiſonnement incertain & mal fondé du P. H.* 322

ART. VII. *Autres difficultez frivoles propoſées par le P. H.* 326

ART. VIII. *Diſcours inutile du P. H.* 331

ART. IX. *Difficulté frivole de la grace ſuffiſante non donnée aux enfans.* 335

ART. X. *Autre ſuppoſition du P. H. que l'on donne la grace ſuffiſante aux démons.* 338

ART.

ART. XI. *Que le P. H. ignore abſolument l'état de la queſtion.* 343

ART. XII. *Que le P. H. devroit faire beaucoup de ſcrupule de ſes ſuppoſitions temeraires, & particulierement de celle qu'il fait ici.* 353

ART. XIII. *Fauſſe hiſtoire que fait le P. H. du progrès de la grace ſuffiſante.* 356

ART. XIV. *Des nouveaux Thomiſtes; que le P. Hilarion connoit peu leurs ſentimens.* 360

Recueil des fauſſes ſuppoſitions du P. H. 363

II. DISSERTATION. *Où l'on fait voir que dans les Eſſais de Morale, on n'a parle que le langage commun de l'Ecriture & des Péres, ſans s'engager dans aucune opinion particuliére qui ne ſoit embraſſée par le commun des Théologiens de l'Egliſe.* 368

III. DISSERTATION. *Où l'on fait voir que la doctrine d'une grace générale enſeignée par les Thomiſtes, n'a rien qui tienne ni du Moliniſme, ni du Pélagianiſme.*

CHAPITRE. I. *Réflexions ſur la prétention du P. H. qui traite de Moliniennes les graces ſuffiſantes des Thomiſtes.* 392

CHAP. II. *Extrait du livre de S. Auguſtin de la grace de Jeſus-Chriſt.* 405

Extrait du livre de la grace & du libre arbitre. 421

Extrait de la lettre 217. à Vital. 425

CHAP.

CHAP. III. *Conclusions qu'on peut tirer des passages allegués.* 429

CHAP. IV. *Etranges conſequences du reproche que le P. H. fait aux Thomiſtes de convenir en partie avec les Pélagiens.* 431

CHAP. V. *Réponſe à quelques autres objections qui ont été faites dans un autre écrit.* 436

CHAP. VI. *La grace générale ne tient rien du Semi pélagianiſme.* 444

IV. DISSERTATION *Sur les penſées imperceptibles.* 452

ECLAIRCISSEMENT *Sur diverſes propoſitions condamnées par l'Inquiſition de Rome dans le Decret d'Alexandre VIII.* 521

ARTICLE I. *De cette propoſition condamnée par ce Decret*: Omnis actio deliberata eſt dilectio Dei vel mundi. 521

ART. II. *De la* 8. *propoſition.* Neceſſe eſt infidelem in omni opere peccare. 528

ART. III. *Application de cette doctrine à quelques paſſages de S. Auguſtin.* 538

ART. IV. *Réponſe à un argument par lequel on prétend montrer demonſtrativement que toutes les œuvres des infidéles ſont des péchez.* 543

ART. V. *Que cette doctrine, que les infidéles peuvent faire quelques actions exemtes de péché, ne bleſſe en rien les principes de S. Auguſtin.* 548

ART.

ART. VI. *Que c'eſt faire tort à S. Auguſtin que de prétendre que ce ſoit un article capital de ſa doctrine, que toutes les actions des infidéles ſoient des péchez, & que cet article ſoit tellement lié avec ſes autres principes, qu'il ne puiſſe être faux que les autres ne le ſoient auſſi.* 557

ART. VII. *Examen de cette queſtion, Si les infidéles ne reçoivent jamais aucune influence de la grace de Jeſus-Chriſt.* 563

ART. VIII. *En quel ſens on doit entendre ces maximes de S. Auguſtin :* Communis eſt omnibus natura non gratia, *&* : Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari. 567

LETTRE *De M. Nicole au P. Queſnel.* 577

REPONSE *Du P. Queſnel à la précedente lettre de M. Nicole.* 591

ECRIT *De la part que Dieu a dans la conduite des hommes, par M. Bourdaille.* 597

CHAP. I. *Comment Dieu agit en nous par ſa grace.* 597

CHAP. II. *Comment on peut accorder la liberté avec la grace.* 605

CHAP. III. *Comment Dieu par ſa ſageſſe gouverne les charnels & les ſcelerats.* 620

FIN.

FAUTES

A corriger dans le II. Tome de la grace générale.

Pag. 53. *Liſ.* Chapitre V.
P. 130. *liſ.* Chapitre VIII.
P. 167. *liſ.* 13. *ibi liſ. ibid.*
P. 213. *à la marge liſ.* Epiſt. 51.
P. 254. *liſ.* 12. *liſ. ligne* 9.
P. 270. *Après le titre* PREMIER ARGUMENT OU OBJECTION, *mettez ainſi.*

„ La volonté, dit-il, eſt tombée &c. *Voiez le reſte dans*

P. 396. *liſ.* choſe *ajoutez*, qui eſt qu'une.

TRAITE'

TRAITE'
DE LA
GRACE GENERALE.

LETTRE
A U
PERE QUESNEL,

Qui éclaircit l'unique vue qu'on a eue dans tous les écrits qui ont été faits ſur la grace générale, & qui peut ſervir de Préface.

AIant été chargé, Monſieur, de vous envoier l'écrit que vous recevrez, je croi y devoir ajouter certains éclairciſſemens, qui vous feront mieux comprendre l'eſprit tant de cet écrit que d'autres qui ont été faits enſuite.

Il faut donc vous dire, M. que l'écrit qu'on vous envoie, n'eſt pas le premier que

j'ai fait ſur la matiere qui y eſt traitée. J'en avois fait un autre qui comprenoit à peu près les mêmes choſes, mais parce qu'il avoit l'air de conteſtation, & qu'il s'y agiſſoit de répondre à une perſonne que j'honore, j'ai mieux aimé ſubſtituer celui où la même matiere eſt traitée, mais ſans qu'il paroiſſe que l'on y réponde à perſonne, étant même dans la reſolution d'abolir l'autre autant que je le pourrai.

Il doit être d'autant moins ſuſpect de paſſion qu'il eſt fait il y a environ 10. ans dans ſa principale partie. Après qu'il fut fait, j'y avois ſi peu d'attache que j'en mis l'original avec des papiers de rebut que je laiſſai à Chartres, où je l'ai oublié environ 7. ou 8. ans, ſans en avoir le moindre ſouvenir. De ſorte que ce n'eſt que par hazard qu'il m'a été renvoié après la mort de mes ſœurs avec des papiers de famille. Je vis en le reliſant qu'il contenoit à peu près les mêmes choſes qui étoient contenues dans l'écrit que j'avois contre certaines demonſtrations, & comme l'exemption de l'air de conteſtation m'y plut, je penſai à le ſubſtituer à l'autre, en y ajoutant diverſes penſées que j'avois emploiées dans l'autre écrit. Comme il tient donc la place de l'autre, vous le devez regarder dans le deſſein de ſervir d'éclairciſſement à la conteſtation ſur laquelle le premier écrit avoit été fait: mais vous

en

en concevriez une idée très-éloignée de la verité, ſi vous vous mettiez dans l'eſprit que j'ai eu en vue d'y propoſer quelque nouvelle penſée, & comme l'on a parlé, un nouveau ſyſtéme, comme c'eſt une idée eſſentiellement contraire aux vues dont j'ai été continuellement occupé depuis plus de 25. années.

Permettez moi donc d'imiter ſur cela en forme de parodie l'expreſſion d'un grand auteur de ce tems, qui m'a toujours paru fort belle & fort élevée : *Aliud aliis amori eſt, mihi divina veritas, Eccleſiæ per manus tradita, unicè cordi eſt, & hoc magis quòd illius cura pauciſſimos tangit*, en y ſubſtituant ces paroles : *Aliud aliis amori eſt, mihi pax & unitas Eccleſiæ unicè cordi eſt, & hoc magis quòd illius cura pauciſſimos tangit.*

Je veux dire que ce n'eſt point la verité ſpeculative qui m'a occupé. Je ne me ſuis point cru capable d'en decouvrir de nouvelles. Je me ſuis contenté de m'appliquer à celles que j'ai trouvées dans l'Egliſe. C'eſt la paix & la haine des diviſions & des troubles. Car étant tombé par la conduite de la providence dans la plus grande chaleur des conteſtations du Janſeniſme, & aiant été continuellement frappé des horribles maux que ces diſputes produiſoient dans l'Egliſe par les calomnies innombrables, les mediſances & les perſecutions qu'elles produiſoient,

ſoient, par l'excluſion de tous ceux qui étoient les plus capables de ſervir l'Egliſe, par les troubles qu'elles cauſoient dans les monaſteres, dans les diocêſes & même dans les familles, par la ſéduction d'une infinité d'ames ſimples qui s'y engagoient: cet objet m'a cauſé une averſion particuliere des diviſions, & une grande application aux moiens qui me paroiſſoient les plus propres pour éviter ces importunes accuſations d'erreur & d'héreſie, & pour pouvoir dire & publier les veritez eſſentielles de la grace d'une maniere qui ne fût point expoſée à la contradiction des hommes.

Cette vûe, M. me ſembla d'autant plus néceſſaire en ce tems, qu'on y étoit comme accablé de cette horrible accuſation d'héreſie, dont on n'eſt pas encore entierement échapé. Car il y a toujours des gens qui s'opiniâtrent à l'entretenir. Tout ce qu'il y a de plus favorable conſiſte au changement de la Cour de Rome, qui ne fomente plus ces diviſions, & qui paroît aſſez deſabuſée de l'alarme qu'on lui vouloit donner d'une nouvelle héreſie. Ce ſeroit donc une imprudence peu pardonnable de ſe rengager de nouveau dans les piéges dont on eſt à peine ſorti, & de donner lieu à de nouvelles accuſations dont on auroit ſujet de craindre les mêmes ſuites que des premieres.

M. Nicole écrivoit ceci en 1692. ou 1693.

Cependant je vous avouerai franchement,

M.

M. que la lecture de quelques écrits nouveaux, & même vos diſſertations & notes ſur les livres *De vocatione gentium* me donnerent cette crainte. Et pour vous faire mieux comprendre en quoi elle conſiſtoit, & les moiens qui m'étoient venus dans l'eſprit pour éviter ces inconveniens, j'établirai d'abord quelques principes, par leſquels il me ſemble que dans ce tems dangereux, *ſuſpicioſis illis temporibus*, la prudence auroit voulu qu'on ſe fut conduit.

Il faut conſiderer, M. l'état de l'Egliſe catholique dans laquelle nous vivons & nous voulons tous mourir. Cette Egliſe a le Pape pour ſon chef, & le Pape eſt de droit le premier juge de la doctrine. Je ne le croi pas infaillible, ni vous non plus; mais il a une eſpece d'infaillibilité de fait. C'eſt que par la diſpoſition des peuples & par la créance qu'il a dans le commun de l'Egliſe, s'il condamne quelque doctrine même injuſtement & ſans raiſon, rien n'eſt plus difficile que de s'en relever, & de ne demeurer pas opprimé ſous ſa puiſſance. Il faut donc éviter ces condamnations avec toute ſorte de ſoin. L'amour même de la verité y oblige, & la choſe n'eſt pas impoſſible pourvû qu'on s'y applique avec le ſoin néceſſaire. En voici les moiens.

La Cour de Rome ne ſait dans la ſcience de l'Egliſe que ce qu'en ſavent les Théolc-

giens dont elle ſe ſert pour examiner les points de doctrine & les livres qui les contiennent. Ces Théologiens ſont des Scholaſtiques de divers païs, qui n'ont guerres etudié que les auteurs ſcholaſtiques, mais qui ſavent aſſez bien l'hiſtoire des opinions qui ont eu cours depuis 500. ans. Parmi ces opinions il y en a qui ont paſſé conſtamment pour orthodoxes, quoi qu'elles ne ſoient pas univerſellement ſuivies. Il y en a même qui ſont approuvées par certains ordres entiers, certains corps, certaines congrégations.

Or la Cour de Rome aſſez conſtante dans les maximes politiques, en a une qu'elle garde inviolablement, de ne condamner jamais les ſentimens, opinions, dogmes, qui ont aquis cette reputation publique de catholicité & d'orthodoxie depuis un aſſez longtems, & principalement s'il y a des Ordres & des Congregations qui les ſoutiennent. Il n'y a que l'abſurdité notoire de la doctrine de la probabilité & les horribles ſuites qu'elle avoit, qui l'aient obligé de donner quelqu'atteinte à cette regle.

Si donc il ſe trouve que la verité permette de ſe ranger à un ſentiment d'une catholicité & d'une orthodoxie non conteſtée, & ſoutenu de plus par quelques Congregations autoriſées dans la Cour de Rome, il ſemble que ce ſoit un moien très ſur de ne pouvoir

voir être troublé par l'accuſation d'héreſie. Et c'eſt en effet ce moien où l'on s'eſt reduit pour ſe tirer de cet effroiable embarras, où l'on étoit par l'accuſation d'héreſie fondée ſur le Janſeniſme.

Car qu'eſt-ce que les cinq Articles ſinon une reduction de toutes les opinions que l'on tenoit ſur les cinq propoſitions, à la doctrine commune des Thomiſtes, qui a cette notorieté d'orthodoxie dans la Cour de Rome, & cet appui de diverſes Congregations qui la ſoutiennent ? Ce moien a réuſſi & il ne pouvoit pas ne point réuſſir : car les hommes ne ſont pas aſſez injuſtes pour imputer une erreur à des gens qui font une profeſſion publique de ne ſoutenir point d'autre doctrine ſur une matiere que celle qu'ils expriment clairement, & des Théologiens engagez ſolemnellement à ſoutenir certains ſentimens, comme les Thomiſtes, ont trop d'interêt à les défendre pour les laiſſer condamner, parce que d'autres les auront embraſſez.

Il y a donc apparence que ce même moien réuſſira toutes les fois qu'on le pratiquera de bonne foi & avec ſincerité. Or il ſe rencontre que dans les matieres de la grace qui reſtent à éclaircir, & qui ſont comme partie de la diſpute, il y a moien de le pratiquer avec la même utilité & la même ſincerité.

On s'eſt reduit dans les cinq Articles à reconnoître une grace excitante & ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, qui donne un pouvoir d'obſerver les commandemens à l'égard des juſtes qui veulent & qui s'efforcent, dont il eſt parlé dans la premiere propoſition.

Mais il n'eſt point parlé dans les cinq propoſitions de la maniere dont les commandemens ſont poſſibles aux infidéles, athées, libertins, endurcis, juifs. Cependant il eſt conſtant par le conſentement des Théologiens, & même par S. Auguſtin, que les commandemens ne ſont point impoſſibles à toutes ces perſonnes, & que l'on peut dire généralement : *Deus impoſſibilia non jubet.* Il ne faut pas eſperer que des ennemis auſſi ardens & auſſi envenimez que ceux que l'on a, ne pouſſent point les gens ſur la poſſibilité des commandemens à l'égard de tous les hommes. Ils en viendront là, malgré qu'on en ait, & rien n'eſt plus dangereux que de faire des avances ſur tous ces points. Les Décrets de l'Inquiſition renouvellez par Alexandre VIII. forment déjà de puiſſans préjugez. Voilà donc une conteſtation toute ouverte à laquelle on ſe doit attendre. Mais dans cette conteſtation il y a une voie pour en ſortir, pareille à celle dont on s'eſt ſervi dans celle du Janſeniſme, pourvu qu'on

qu'on ne la gâte point par des avances imprudentes.

C'eſt, M. qu'il y a auſſi ſur ces points des opinions d'une orthodoxie & d'une catholicité non conteſtée, qui ſont ſoutenues par des Corps & des Congregations autoriſées.

Ces ſentimens ſont que Dieu diſtribue des graces excitantes, interieures & ſurnaturelles découlantes de la mort de Jeſus-Chriſt à toutes ces perſonnes, infidéles, juifs, libertins &c. que quoique ces graces n'opérent jamais de bonnes actions, & ne conduiſent perſonne au ſalut, ſans être jointes à une grace efficace que Dieu donne à qui il lui plaît, elles ne laiſſent pas de leur rendre le ſalut & les commandemens poſſibles mediatement ou immediatement. Je dis que la catholicité de ce ſentiment eſt notoire, puiſque c'eſt celui de tous les Thomiſtes connus en la Cour de Rome, qu'il s'y ſoutient tous les jours, & qu'il y a des Corps engagez à le défendre. Ainſi on peut être aſſuré qu'on ne ſera pas condamné en le ſoutenant, & en y reduiſant toute ſa doctrine.

Cependant, M., on a témoigné en divers écrits de l'éloignement de cette doctrine, & l'on a preſque fait un capital de reduire le ſecours que Dieu donne aux infidéles, à certaines graces exterieures données

à tous les hommes en conſequence de la volonté génerale que Dieu a de les ſauver. Et j'ai reconnu par des écrits que vous m'avez envoiez, que pour ſauver la poſſibilité des commandemens à toutes ces perſonnes, vous vous contentiez d'un certain pouvoir que vous appélez phyſique & naturel, qui rend, dites-vous, les commandemens poſſibles, ſans qu'il ſoit beſoin pour cela d'aucune grace interieure qui ſoit donnée par les merites de Jeſus-Chriſt.

J'ai comparé, Monſieur, ces deux ſentimens, celui des Thomiſtes & le vôtre, non à l'égard de la vérité, nous en parlerons après; mais à l'égard de la ſureté & de l'exemtion du danger de cauſer de nouveaux troubles dans l'Egliſe, & j'ai trouvé, ce me ſemble, qu'il eſt evident que celui des Thomiſtes a cet avantage certain & conſtant ſur le vôtre.

1. Que le ſentiment d'une grace excitante, interieure & commune aux infidéles &c. qui eſt celui des Thomiſtes, eſt d'une catholicité reconnue & non conteſtée; que le vôtre au contraire, qui conſiſte à n'admettre dans les infidéles que des graces exterieures & un pouvoir naturel, ſera regardé comme d'une catholicité conteſtée; qu'on vous fera des affaires ſur ce ſentiment, qu'on l'accuſera d'erreur, & qu'il vous engagera dans des conteſtations pendant leſquelles vous de-

demeurerez accablé ſous cette accuſation, *Lite pendente.*

2. Que le moien dont les Thomiſtes expliquent la poſſibilité des commandemens par une grace ſurnaturelle donnée aux infidéles, eſt auſſi d'une orthodoxie reconnue, & que le vôtre au contraire qui conſiſte à l'expliquer par une poſſibilité naturelle, eſt bleſſé par de grands préjugez & ſera certainement accuſé d'erreur, qu'il faudra ſoutenir cette accuſation, *in reatu*, & que votre catholicité à l'égard du commun de l'Egliſe dépendra d'un procès long & ennuieux, & tel qu'il ne trouvera perſonne pour le ſoutenir. Car l'Univerſité de Louvain n'eſt pas d'humeur à s'y engager, & je ne vois point d'autre Corps qui ſoit diſpoſé à le faire.

Ce que je conclus delà, M., n'eſt pas qu'il faille embraſſer la doctrine de ces Théologiens par la ſeule raiſon qu'elle paroît fort utile pour conſerver l'eſſentiel de la doctrine de la grace, & pour maintenir la paix: car je conviens avec vous que ce n'eſt point par l'utilité qu'il faut choiſir des opinions, mais par la vérité.

Mais vous ne me ſauriez empêcher d'en conclurre, que comme il ſeroit à ſouhaiter que cela fut poſſible ſans bleſſer la verité, il ne faut pas auſſi rejetter des ſentimens utiles pour la paix de l'Egliſe ſur d'anciennes pré-

occupations qui naiſſent dans les eſprits faute d'un examen ſuffiſant. Comme il n'y a que la verité qui nous doive attacher à une opinion, il n'y a auſſi que la verité qui nous en doive éloigner. Il faut toujours bannir de toute election & de toute rejection d'une doctrine théologique, tout préjugé & tout éloignement ſans fondement & ſans examen.

Cependant ſi l'on n'y prend garde, on ne ſauroit s'empêcher d'avoir certains dégoûts qui viennent de cette ſource. On combat un ſentiment, parce qu'on l'a combattu; on le rejette, parce qu'on l'a rejetté. Ce n'eſt point que les raiſons de l'éloignement que l'on en a eu, ſubſiſtent dans l'eſprit; mais c'eſt qu'au lieu de ces raiſons il ſe forme une certaine diſpoſition d'horreur & d'enteſtement, qui fait à peu près les mêmes effets. Il faut avouer qu'il y avoit autrefois quelque choſe de cet eſprit parmi ceux qu'on diſoit avoir le plus de zele pour ce qu'on appelloit la vérité. Le Thomiſme leur déplaiſoit, & les expreſſions de ces Théologiens leur étoient ſuſpectes, & je ſai des gens que l'uſage de ces expreſſions a perdus de reputation, lors même qu'on en reſſentoit l'utilité par la paix que l'on avoit procuré par ce moien. M. de Pont-château n'a jamais pu s'accommoder des cinq Articles, & il y en a parmi ceux qui ſont les

plus

plus échaufez dans cette nouvelle querelle qui ſont de la même humeur, & qui combattent le nouveau ſyſtéme avec le même zele qu'ils combattroient les cinq Articles, s'ils n'étoient ſoutenus par celui qu'ils en regardent comme l'auteur.

L'excluſion d'enteſtement & de préoccupation eſt donc un principe qui doit être ſuppoſé par tout amateur ſincére de la vérité & de la paix. Il ne faut point embraſſer un ſentiment, parce qu'il paroît utile; mais il ne faut pas auſſi rejetter un ſentiment utile par enteſtement & faute de l'avoir examiné, & on doit toujours apporter de la maturité, de la bonne foi & de la ſincérité au choix & à la rejection de tout ſentiment théologique.

A ce principe d'equité & de raiſon j'y en ai joint un autre pour ma conduite particuliere. C'eſt, M. que je ſuis perſuadé qu'il eſt permis à un Théologien catholique de ſuivre au moins par proviſion & pour ſa perſuaſion particuliere toute doctrine d'une catholicité non conteſtée, lorſque l'examinant de bonne foi, il la trouve ſolide & mieux appuiée que les opinions contraires, ſur les regles de la foi qui ſont l'Ecriture & la Tradition.

Or je vous avoue qu'en examinant en cette maniere ce qu'on appelle la doctrine des Thomiſtes ſur la grace, je ſuis entré

de bonne foi dans ce ſentiment, que cette doctrine étoit la plus conforme aux régles de l'Egliſe, en y retranchant néanmoins certains points purement philoſophiques que l'Egliſe & les Thomiſtes mêmes permettent d'y retrancher. Ces points ſont la néceſſité d'une grace efficace pour l'état d'innocence, & ce qui en eſt une ſuite, que la grace excitante qu'ils donnent à Adam & aux Anges avant leur chute, ne donnoit pas un pouvoir de faire le bien independamment d'une grace vraiment efficace.

J'ai donc conclu, M. qu'il m'étoit permis de ſuivre cette doctrine à ces conditions ; mais je n'en ai nullement conclu qu'il me fût permis de faire des écrits pour la defendre publiquement. La publication des écrits a d'autres regles que les ſentimens que l'on embraſſe en particulier. Ainſi ces envies de publier un nouveau ſyſtéme, de nouvelles penſées, de nouveaux principes, ſont, M. pour dire vrai, de pures imaginations que des perſonnes ou peu intelligentes ou peu équitables ont conçues temerairement, & qu'ils ont pris la liberté de vous mander par les regles d'une morale peu exacte. Car outre que cette opinion de Thomiſtes ne pouvoit paſſer pour un nouveau ſyſtéme, quand j'aurois eu deſſein de la ſoutenir par des écrits, ce deſſein même eſt purement chimerique, &

ja-

jamais je n'ai eu intention de rien publier ſur ce ſujet.

Qu'eſt-ce donc, me direz vous, que tous ces écrits que nous avons vûs, je m'en vas vous le dire librement, & avec autant de vérité que de ſincerité. J'ai regardé M. Arnauld & vous comme étant dans un très-difficile engagement, où vous aviez beſoin de toutes ſortes de ſecours, tant de ceux que vous pouvez tirer de vos études particulieres que de ceux que vous pouvez emprunter des autres, Dieu ſe plaiſant à lier les hommes entre eux par ces offices mutuels de charité qu'ils ſe rendent les uns aux autres. Car comme les bénedictions que vous recevez dans vos travaux, rejailliſſent ſur les autres, ils ſe pourroient auſſi reſſentir des fautes que l'infirmité humaine vous y feroit faire par des préventions, dont je ne crains pas de vous dire que je vous croi capables, puiſque c'eſt une verité que la foi & l'humilité chretienne obligent de reconnoître, & dont vous êtes ſans doute auſſi perſuadé que perſonne. Je croi donc que vous ne devez jamais trouver mauvais, qu'un autre Théologien dans la vue de vous ſervir, vous expoſe les penſées qui l'auroient perſuadé, qu'en quelque

que point des matieres que vous traitez, vous auriez pris quelque voie contraire à l'utilité de l'Egliſe, & ſujette à divers inconveniens, & qu'il s'efforce de vous en faire enviſager une autre, qu'il croiroit plus ſure & moins expoſée aux contradictions des hommes. C'eſt proprement, M. la penſée que j'ai eue de M. Arnauld & de vous. Je vous ai cru l'un & l'autre prévenus contre les Thomiſtes, & je me ſuis perſuadé que cette prévention n'étoit pas utile à la paix de l'Egliſe par bien des raiſons.

J'ai donc cru, M. qu'il ſeroit utile de vous donner lieu de faire plus d'attention ſur les ſentimens de ces Théologiens, en vous montrant qu'ils ne ſont point deraiſonnables dans les points mêmes dont je ſavois que vous aviez plus d'éloignement, comme eſt celui de cette largeſſe de graces interieures qu'ils ſuppoſent que Dieu fait aux infidelles.

C'eſt proprement le deſſein dans lequel je fis il y a 10. ans cet écrit que l'on vous envoie preſentement, qu'on peut appeller apologie & preuves des ſentimens des Thomiſtes, & ce fut auſſi la vue principale qui me porta à repondre aux demonſtrations de M. Arnau'd. Je crus en faiſant l'un & l'autre, que cet eſſai étoit ſans danger, parce

que

que vous trouviez quelque chose de bon dans ces écrits, votre sincerité vous porteroit à les approuver, & que si vous les trouviez mauvais, vous approuveriez mon intention en rejettant mes pensées, & me donneriez lieu de m'en desabuser moi-même. Mais il est vrai, M. que je me suis trouvé bien loin de mon compte. La civilité m'aiant porté à confier l'écrit que vous avez déjà vû à M. de P. C. il en a usé d'une maniere que je prie Dieu qu'il ne lui impute point. Il l'a montré à Paris à des gens que je croi les moins propres du monde à examiner des points de Théologie. On m'en a fait une des plus grosses affaires que j'aie jamais eues dans ma vie. On m'a décrié dans tout Paris, & le bruit s'en est répandu jusqu'aux villes les plus éloignées, comme vous avez pris la peine de me le mander. Ce qui m'a été le plus pénible en cela est qu'ils vous aient même persuadé de ces imaginations sans fondement, & que vous parliez & agissiez comme si elles avoient quelque chose de réel. Si vous n'étez pas, M. satisfait de mes pensées, & si vous croiyez qu'elles n'étoient bonnes à rien, le remede étoit aisé; il n'y avoit qu'à me prier de ne les produire pas, & même, si vous le jugiez à propos, de m'envoier les écrits que M. Arnauld auroit faits pour les ré-

refuter. Mais falloit-il envoier ces écrits aux perſonnes du monde les plus emportées pour leur faire faire mille fautes, pour leur donner lieu d'en triompher, & de groſſir le nombre de ceux qu'ils s'efforcent d'aigrir & d'animer contre moi? Cependant on l'a fait, on les leur a envoiez, ils les ont lus, ils en ont tiré des copies, ils les ont montrez à ceux à qui il leur a plu, & aux perſonnes mêmes les moins capables d'en juger; c'eſt-à-dire, à des gens qui n'ont aucune teinture de Théologie, & à qu'il ſuffiſoit qu'ils ſuſſent que M. Arnauld en étoit l'auteur, pour condamner celui contre qui il écrivoit. Il y a pluſieurs mois, M. que ces écrits ſont entre les mains des ceux à qui ils les prêtent, ſans que pendant tout ce tems je les aie vûs. Diverſes perſonnes étrangeres m'en ſont venu dire des nouvelles; mais enfin il y a un jour qu'une perſonne me les apporta après que ces piéces avoient fait tout ce chemin. Je vous aſſure que j'ai deſſein de les lire avec une réſolution ſincere d'en profiter, ſi j'y trouve la verité; mais je ne vous promets nullement de vous dire, ni à M. Arnauld ce que j'y pourrois trouver à redire. Je ne ferai jamais de tel eſſai après le ſuccès de celui-ci. Il ne m'eſt pas permes de vous preſcrire les regles que j'aurois ſouhaitté qu'on eût ſuivies, dont la pre-

premiere auroit été qu'aucun de toutes ces perſonnes que j'ai marquées, n'eût communication des écrits qui me regardoient, parce qu'ils en abuſoient trop viſiblement; mais il m'eſt permis de me préſcrire à moi-même les regles que je croi néceſſaires pour mon repos, dont la premiere ſera de laiſſer là toutes ces conteſtations. Il n'eſt point de la prudence, M. de ſe commettre avec ceux qui ont des amis ſi chauds & en ſi grand nombre, qui diſent & font mille choſes que ceux pour qui ls témoignent du zele, n'approuveroient pas ans doute, s'ils les voioient; mais dont ils ne ſont jamais informez. La diſcuſſion des plaintes qu'on auroit ſujet d'en faire, eſt importune & fatiguante; il faut mieux en ôter 'occaſion en ceſſant d'ecrire ſur ces matieres. Si j'ai donc à l'avenir, M. des penées un peu differentes des vôtres, vous 'en ſerez plus importuné. Je me contenterai de lire vos écrits publics, & d'en parler de la même maniere dont j'en ai toûjours parlé. Ne me dites donc plus, s'il vous plaît, en l'air que je montre mes écrits, je vous ai répondu ſur ce point à fond ans une lettre que j'ai miſe entre les mains e perſonnes ſages pour vous l'envoier ou ne ous l'envoier pas. J'y ai juſtifié tout le ſſé par des raiſons convaincantes, mais ſi on

on vous dit encore à l'avenir que je les montre, articulez le fait & me le mandez, & je m'oblige de vous en rendre raiſon d'une maniere qui vous ſatisfera pleinement. Je m'oblige de prouver tout ce que j'avancerai; il eſt juſte que vous exigiez le même de ceux qui vous ecrivent les faits contre leſquels je me ſerai inſcrit en faux: à moins que d'agir ainſi ce ne ſeront que des brouilleries continuelles, qui leur donneront lieu de faire quantité de fautes contre la vérité & la charité.

TRAI-

TRAITE'
DE LA
GRACE GENERALE
PREMIERE PARTIE.

Examen du ſentiment de l'auteur du livrede la Vocation des gentils tant ſur la généralité de la volonté, que Dieu a de ſauver tous les hommes, que ſur la généralité de la grace.

CHAPITRE I.

Que cet auteur admet en Dieu une volonté generale de ſauver tous les hommes ſans exception.

JE ne prétens nullement prouver, que l'auteur du livre de la Vocation des nations ait admis une grace générale au ſens de Molina & des Théologiens Congruiſtes, qui ſans aucun autre ſecours & par la ſeule détermination de la volonté ſoit

I. PART. soit rendue efficace par les uns, & inefficace par les autres.

Je prouverai au contraire dans la suite, qu'il a établi des principes qui détruisent absolument cette sorte de grace, & qu'il reconnoît la nécessité d'une grace qui fait vouloir, & qui opére tous les merites depuis les premiers bons desirs jusqu'à la consommation des vertus, & la perseverance finale qui obtient le salut : c'est-à-dire, qu'il admet une grace vraiment efficace & une prédestination vraiment gratuite, qui n'est autre chose que la préparation de ces moiens efficaces, *quibus certissimè liberantur quicunque liberantur.*

Mais ce que je prétens montrer est, qu'il a admis en Dieu une bonté générale à l'égard de tous les hommes sans exception, & une volonté générale de leur salut, qui ne s'étend pas seulement aux élus de toute sorte d'état & de toute sorte de condition, mais généralement à tous les hommes qui sont compris dans ces conditions & dans ces états; & qu'ainsi le sens qu'il a donné à ces paroles de S. Paul: *Deus vult omnes homines salvos fieri & ad agnitionem veritatis venire*, est plus étendu que si on ne les entendoit, comme on parle dans les Ecoles, que des genres des particuliers, & non de tous les particuliers des chaque genre, *de gene-*

neribus ſingularum, & non de ſingulis ge- I. Part.
rum.

Les preuves que j'en rapporterai ſeront priſes principalement du ſecond des deux livres que cet auteur a écrits ſur ce ſujet, parce que comme je le ferai voir, ce n'eſt que dans le ſecond livre qu'il propoſe nettement ſon ſentiment ſur ce point; tout ce qu'il en dit dans le premier livre étant ſeulement ébauché, & ne recevant ſon éclairciſſement que par le ſecond.

I. Preuve.

La maniere dont cet auteur propoſe ce qu'il doit traiter dans le ſecond livre, ſuffit pour décider cette queſtion: car voici comme il en parle.

Remotis abdicatisque omnibus concertatio- L. 2. c. 1.
nibus, quas intemperantium diſputationum gignit animoſitas, tria eſſe perſpicuum eſt, quibus in hac queſtione, de qua ſecundum volumen incipimus, debeat inhæreri. Unum, quod profitendum eſt, Deum velle omnes homines ſalvos fieri, & in agnitionem veritatis venire. Alterum, quod dubitandum non eſt, ad ipſam agnitionem veritatis & perceptionem ſalutis, non ſuis quemquam meritis, ſed ope atque opere divinæ gratiæ pervenire. Tertium, quo confitendum eſt, altitudinem judiciorum Dei humana intelligentiæ penetrabilem eſſe non poſſe,

I. Part. *ſe, & cur non omnes homines ſalvet, qui omnes homines vult ſalvos fieri, non oportere diſquiri: quoniam ſi quod cognoſci non poteſt, non quæratur, inter primam & ſecundam definitionem non remanebit cauſa certaminis.*

Il eſt viſible par là 1. que cet auteur reconnoît une contrarieté apparente entre cette propoſition: *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez*, & celle-ci: *Tous ne ſont pas ſauvez*, ou: *Dieu ne ſauve pas tous les hommes.*

2. Qu'il regarde cette contrarieté comme impénetrable.

3. Qu'il trouve même de la contrarieté entre dire que Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez, & dire que c'eſt par la grace de Dieu que l'on parvient au ſalut. Car ce ſont là ces deux propoſitions qui ſe combattent, ſelon lui, & qui ſe doivent allier en reprimant la curioſité des hommes. Et par là il eſt viſible qu'il prend ces paroles: *Deus vult omnes homines ſalvos fieri* comme s'étendant à tous les hommes.

Car il n'y a nulle contrarieté ni réelle ni apparente, entre dire d'une part que Dieu veut ſauver quelques hommes de toute ſorte de conditions, & ſoutenir de l'autre que tous les hommes en particulier ne ſont pas ſauvez.

Bien loin que l'une de ces propoſitions ſoit

oit contraire à l'autre, l'une eſt une ſuite I. Part.
néceſſaire de l'autre: car ſi Dieu ne veut ſauver que quelques hommes de toutes les conditions, il s'enſuit que tous ne ſont pas ſauvez.

Ce peut être un ſecret impénetrable pourquoi il ne veut pas ſauver tous les hommes, mais ſeulement des hommes de toutes conditions; mais ſuppoſé cette volonté déterminée à une partie des hommes, il n'y a rien de moins difficile à comprendre que l'alliance de ce decret reſtraint & déterminé avec la perte de quantité d'hommes. Cependant, ſelon cet auteur, il y a une telle contrarieté entre ces deux propoſitions, que le ſeul moien de ſe tirer de cette difficulté eſt de ne chercher pas comment on les pourroit allier: *Quoniam ſi quod cognoſci non poteſt non quæratur, inter primam & ſecundam definitionem non remanebit cauſa certaminis.* Il ne les prend donc pas dans le ſens limité & reſtraint, mais dans le ſens géneral qui s'étend à tous ſans exception.

Il en eſt de même du combat que cet auteur trouve entre ces deux propoſitions: *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez: On ne parvient au ſalut que par la grace.*

Cette contrarieté eſt aſſez apparente en étendant ces paroles: *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez*, à tous les hommes: car ſi Dieu veut que tous les hommes ſoient

I. Part. sauvez, & qu'on ne le puisse être sans ses graces, c'est-à-dire, selon cet auteur, sans que Dieu opére dans le cœur la bonne volonté, la perseverance &c. on peut demander avec raison, pourquoi donc Dieu n'opére pas dans tous les cœurs par cette grace qui assujettit leurs volontez, ou pourquoi n'agissant pas dans tous les cœurs par cette grace qui produit la bonne volonté, on ne laisse pas de dire qu'il veut le salut de tous les hommes.

Mais si on donne à ces paroles : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*, une étendue limitée à quelques particuliers des diverses conditions des hommes, la contrarieté disparoît, & l'on ne voit plus qu'un parfait accord.

Car si Dieu ne veut sauver que certains hommes de toutes conditions, il n'est plus étrange qu'il ne donne pas les graces efficaces à plusieurs hommes en particulier ; puisque ceux qui n'auront point de graces, ne seront pas du nombre de ceux qu'il voudra sauver.

On dira peut-être que la contrarieté marquée par cette auteur, ne naît que du sens apparent de ces paroles : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, & non du sens veritable.

Mais quand une contrarieté ne naît que du sens apparent & non du sens veritable, la maniere de la détruire est de rapporter ce

sens

ſens véritable, & jamais perſonne en ces oc- I. Part.
caſions n'a eu recours aux jugemens impénetrables de Dieu, & n'a prétendu arrêter par là la curioſité humaine : il faut au contraire l'exciter, & au lieu de dire qu'il ne faut pas s'informer de l'alliance & de la compatibilité de ces paroles avec les autres veritez de la foi, il faut dire qu'il n'y a rien de ſi facile que cette alliance, pourvu qu'on prenne bien le ſens de ces paroles, & qu'on ne les explique pas en un faux ſens.

II. Preuve.

On peut tirer de quelques paroles qui ſe liſent au chapitre 2. une preuve de même nature.

Sicut autem ea quæ ad manifeſtationem Cap. 2.
gratiæ ex divinis proferuntur eloquiis, nulla poſſunt diſſerendi arte violari, ut perſpicua conſtantesque in tanta numeroſitate ſententiæ ad aliquod pravæ interpretationis trahantur incertum : ita etiam quod de ſalvatione omnium hominum in eodem ſcripturarum corpore repetitur, nullâ contraria argumentatione temerandum eſt, ut quantò hoc ipſum difficiliore intellectu capitur, tantò fide laudabiliore creditur. Magna enim fortitudo eſt conſenſionis, cui ad ſequendam veritatem, autoritas ſuffecit, etiam latente ratione.

Car par là il eſt viſible qu'il repreſente la

I. PART. verité contenue dans ces paroles: *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*, comme difficile à croire, à cause des autres veritez de la grace dont on ne doit point douter, & qu'il veut qu'on y soumette son entendement sans éclaircissement.

Or tout cela est fort raisonnable, pourvu qu'on étende cette volonté de Dieu à tous les hommes géneralement: car il est vrai qu'il y a de la difficulté à concevoir l'alliance de cette volonté génerale avec toutes les veritez particulieres de la grace, & qu'on a raison de demander que l'entendement s'y soumette sans éclaircissement & sans lumiere.

Mais il n'y a rien de plus ridicule que tout ce discours, en prenant ces paroles dans un sens limité à des hommes de toute sorte des conditions, sans les étendre à tous les particuliers. Car ce sens limité s'accorde parfaitement avec toutes ces veritez, & en est même une suite naturelle.

Il faut de plus remarquer que ce discours seroit encore plus déraisonnable, si l'on disoit que l'auteur eût déjà expliqué ce sens limité dans le premier livre, comme il faudroit le dire nécessairement, si son dessein avoit été d'y prouver que ce passage ne s'entend pas de tous les hommes en particulier. Car à quoi bon après cela demander une foi aveugle, une foi qui s'éleve au-

dess-

lessus des repugnances apparentes, puisque I. Part.
ce sens supposé, la foi n'a pas à faire le moindre effort.

III. Preuve.

Cet auteur entreprend de prouver dans chapitre 2. la verité contenue dans ces paroles, *Deus vult omnes homines salvos fieri*; et il le fait par celles ci qui marquent la mission des Apôtres : *Docete omnes gentes, Prædicate Evangelium omni creaturæ.* Ces paroles pourroient sembler ambigues, & prouver egalement le sens limité & le sens général : car il s'ensuit fort bien, puisque Dieu veut sauver des hommes des toutes conditions, il faut prêcher l'Evangile à tout le monde ; & il s'ensuit encore que puisque Dieu veut sauver tous les hommes en particulier, il faut donc prêcher l'Evangile à tout le monde.

La preuve pourroit donc jusque là pa- L. 2. c. 3.
roître équivoque, mais cet auteur leve l'equivoque dans la suite par ces paroles : *Quamvis enim ad omnium hominum vocationem Evangelium dirigeretur, omnesque Dominus salvos fieri & in agnitionem veritatis velit venire, non tamen sibi dispensationum suarum abstulerat potestatem.* Car ce discours est ridicule en substituant au mot, *omnes*, le sens

I. PART. limité, & eſt raiſonnable en l'étendant à tous les hommes généralement.

C'eſt parler raiſonnablement que de dire : Quoique Dieu veuille ſans exception que tous les hommes en particulier ſoient ſauvez, il ne s'eſt pas ôté le pouvoir de diſtribuer inégalement ſes graces, & en la maniere qu'il lui plaît ſelon ſes conſeils cachez ; mais c'eſt parler ridiculement que de dire : Quoique Dieu ne veuille ſauver que certaines perſonnes de toutes les conditions, il ne s'eſt pas ôté le pouvoir de diſtribuer inégalement ſes graces : car il s'enſuit au contraire du ſens limité, qu'il ne s'eſt pas ôté ce pouvoir, & ce ſens fournit non une difficulté, mais une ſolution de cette difficulté.

IV. PREUVE.

Mais la preuve la plus déciſive ſur ce point que l'on puiſſe déſirer, eſt celle qui réſulte de toute la ſuite du livre, & de toutes les veritez particulieres qu'il y établit : car il prouve 3. choſes ;

1. Que Dieu diſtribue inégalement ſes graces, & par des conſeils impénetrables.

2. Qu'il donne à tous les hommes généralement quelque meſure de grace.

3. Que ces graces générales ſont des ſuites,

tes & des preuves de la volonté qu'il a de sauver tous les hommes. I. Paut.

Il marque clairement ces trois points qui contiennent la décision de toute cette question par ces paroles : *Et cur hac manifestatione, quâ nunc universis nationibus innotescit, antea revelata non fuerit gratia, nullam posse scientiam comprehendere, nullam intelligentiam penetrare : cùm tamen illud quod de bonitate Dei piissimè creditur, quâ omnes homines velit salvos fieri, & in agnitionem veritatis venire, non oporteat, nisi perpetuum æternumque sentiri, secundùm eas mensuras quibus Deus dona generalia specialibus novit cumulare muneribus.* Et plus clairement au chap. 25. *Rationabiliter & piè creditur, omnes homines salvos fieri Deum velle, semperque voluisse, & hoc non aliunde monstratur, quàm de iis beneficiis, quæ providentia Dei universis generationibus communiter atque indifferenter impendit. Fuerunt enim ac sunt hujusmodi dona ita generalia, ut ipsorum testimonio ad quærendum verum Deum possent homines adjuvari : quibus donis autorem suum per omnia sæcula protestantibus, specialis gratiæ largitas superfusa est.* L. 2. c. 19. lb. c 25.

Il paroît par là que, selon cet auteur, cette volonté de sauver tous les hommes s'étend autant que ces graces, & que si selon lui, tous les hommes ont quelque me-

I. Part. ſure de grace, ils ont tous part à cette volonté de Dieu.

Or, ſelon cet auteur, tous les hommes en particulier ont part à ces graces générales, ſelon quelque meſure, & par conſequent ils ont part à cette volonté générale de Dieu.

Il entreprend la preuve de la mineure dans une partie du ſecond livre, & il parcourt pour cela les divers âges, & les divers états de hommes, en montrant qu'ils ont tous eu quelque part aux graces de Dieu.

Lib. 2. cap. 4. Il le prouve des nations païennes par ces paroles: *Quamvis ſpeciali cura atque indulgentia Dei populum Iſraeliticum conſtet electum, omnesque aliæ nationes ſuas vias ingredi, hoc eſt, ſecundùm propriam permiſſæ ſint vivere voluntatem, non ita ſe tamen æterna creatoris bonitas ab ullis hominibus avertit, ut eos ad cognoſcendum ſe atque metuendum, nullis ſignificationibus admoneret.*

Cap. 10. Il prouve encore généralement cette miſericorde générale. *Manifeſtaverunt divinorum eloquiorum multæ autoritates, & continua omnium ſæculorum experimenta docuerunt, juſtam Dei miſericordiam miſericordemque juſtitiam, nec alendis unquam corporibus hominum, nec docendis juvandisque eorum mentibus defuiſſe.*

Mais le chap. 13. eſt particulierement con-

conſiderable ſur ce ſujet : car il y établit clairement la bonté de Dieu & une bonté qui regarde le ſalut, à l'égard des reprouvez, tels qu'ont été ceux que l'Ecriture appelle enfans des hommes, ſavoir Cain & ſa poſterité.

Bonitas Dei ne illi quidem parti defuit, quæ in caritate non ſtetit, & ab initio ſui, veneno diabolici livoris intumuit. Cap. 19.

Mais quelle eſt cette bonté ? C'eſt une bonté par laquelle Dieu vouloit leur converſion, & leur en fourniſſoit des moiens ſuffiſans en une certaine maniere.

Cùm ergo talia ad Cain loqueretur Deus, nunquid ambiguum eſt voluiſſe eum, & (quantùm ad illum medendi modum SUFFICIEBAT) *egiſſe, ut Cain ab illo impietatis furore reſipiſceret.* Ibid. C'étoient des temoignages par leſquels ils *pouvoient* être aidez à chercher le vrai Dieu : *Ipſorum (donorum) teſtimonio ad quærendum verum Deum* POSSENT *homines adjuvari.* Cap. 25.

On ne peut nier que, ſelon cet auteur, Dieu n'ait voulu procurer le ſalut de Cain, comme il a voulu procurer ſa repentance. Or, ſelon cet auteur, il eſt indubitable qu'il a voulu la repentance de Cain : il a donc voulu ſon ſalut ; & par conſequent comme ces effets de la bonté de Dieu envers Cain reprouvé ſont des ſuites & des preuves de cette bonté génerale, dont il eſt dit : *Deus vult*

I. Part. *vult omnes homines ſalvos fieri*, il s'enſuit qu'il n'a pas borné cette volonté aux ſeuls élus, puiſqu'il l'a étendue juſqu'à Cain.

CHAPITRE II.

Suite des preuves de cet auteur.

V. Preuve.

IL marque encore en termes formels la généralité de la grace dans ce même livre chap. 25. & il fait voir qu'elle eſt donnée à tous ſans exception.

Car après avoir exprimé la diſpoſition de Dieu en ſes bienfaits envers tous les hommes par les mots, *benignitas generalis*, & ſa miſericorde particuliere envers quelques-uns d'eux par ceux de *ſpecialis miſericordia*, il ajoute: *Deo autem placuit & hanc*, (ſupple *miſericordiam ſpeciem*) *multis tribuere, & illam à nemine ſubmovere.*

Ainſi c'eſt une propoſition avancée par cet auteur, *Benignitas generalis a nemine ſubmovetur:* or ſelon le même auteur la volonté du ſalut s'étend autant que cette bénignité générale; donc elle s'étend à tous ſans exception, & par conſequent la volonté du ſalut des hommes s'étend auſſi à tous ſans exception.

VI.

VI. Preuve.

La généralité de la grace donnée à tous les hommes ſans exception eſt encore plus clairement exprimée par ces paroles : *Univerſitati quippe hominum, quod abundè probavimus, ita multiplex atque ineffabilis bonitas Dei conſuluit ſemper & conſulit, ut neque ulli pereuntium excuſatio ſuppetat de abnegato ſibi lumine veritatis, neque cuiquam ſit liberum de ſua juſtitia gloriari.* Ainſi il prend pour la même choſe ; *Univerſitati hominum conſultum eſt à Deo*, &, *Nulli pereuntium excuſatio ſuppetit de abnegato ſibi lumine veritatis.* Et la derniere s'étendant à tous les hommes ſans exception, la premiere s'y étend auſſi. Lib. 2. c. 29.

VII. Preuve.

Rien n'eſt plus capable de faire voir clairement qu'un auteur n'eſt pas d'un certain ſentiment, que lorſque s'étant formé une objection qui ſe reſoudroit ſans peine par une certaine opinion, s'il en étoit, il a recours à des ſolutions qui ſuppoſent un ſentiment directement contraire ; & c'eſt ce que l'on peut remarquer dans l'auteur que nous examinons ici.

Chacun ſçait que rien ne paroît plus

I. Part. contraire à cette volonté générale du ſalut de tous les hommes, que l'exemple des enfans qui meurent avant l'âge de raiſon, ſans avoir reçu ou pû recevoir le batême : il propoſe ainſi cette difficulté :

L. 2. c. 23. *Cùm quærimus ; Quomodo omnes homines ſalvos fieri velit, qui non omnibus illud tempus impertit, in quo per voluntariam fidem percipiendæ gratiæ ſint capaces.* Voilà la difficulté formée, & il n'y avoit rien de ſi aiſé que de la reſoudre, en montrant que Dieu ne veut ſauver que ſes élus de toutes conditions ; qu'ainſi ces enfans n'étant point élus, il n'eſt nullement étrange qu'ils ne ſoient point compris dans cette expreſſion : *Deus vult omnes homines ſalvos fieri.*

Voila ce qu'auroit fait cet auteur, s'il n'avoit expliqué ce paſſage qu'en ce ſens, mais il fait tout le contraire. Car pour n'excepter pas ces enfans du nombre de ceux que Dieu veut ſauver, il a recours à une ſolution par laquelle il les rend en quelque ſorte participans de la grace générale, non en eux memes, mais en la perſonne de leurs peres & meres.

Cap. 23. *Non irreligiosè arbitror credi, neque inconvenienter intelligi, quòd illi paucorum dierum homines ad illam pertinent gratiæ partem, quæ ſemper univerſis eſt impenſa nationibus : quâ utique ſi bene eorum uterentur parentes, etiam ipſi per eosdem juvarentur. Omnium namque exor-*

exordia parvulorum, totaque illa principia nec- I. PART.
dum rationalis infantiæ, ſub arbitrio jacent voluntatis alienæ, nec ullo modo eis niſi per alios conſuli poteſt, & conſequens eſt illos ad eorum pertinere conſortium, quorum vel recto, vel pravo aguntur affectu. Sicut enim ex aliena confeſſione credunt, ita ex [illegible] infidelitate aut diſſimulatione non credunt.

VIII. PREUVE.

La difference eſſentielle des deux explications de ce paſſage de l'Apôtre : *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez*, eſt qu'en l'entendant des hommes de toutes conditions, on le reſtraint effectivement aux ſeuls élus, au lieu que l'autre ſens plus général renferme auſſi les reprouvez. Cet auteur fait donc voir manifeſtement qu'il l'entend au dernier ſens, puiſqu'il l'étend clairement aux réprouvez par ces paroles: *Fit manifeſtum quòd diverſis atque innumeris* L. 2. cap. 28. *modis omnes homines vult Deus ſalvos fieri, & in agnitionem veritatis venire; ſed qui veniunt, Dei auxilio diriguntur; qui non veniunt, ſua pertinacia reluctantur.* Ceux qui reſiſtent ne laiſſent pas d'être du nombre de ceux que Dieu veut ſauver. Cependant ce ſont les réprouvez.

IX. Preuve.

Il paroît de là clairement que la verité qu'il veut que tous les fidéles croient touchant la volonté que Dieu a de ſauver tous les hommes, n'eſt point que cette parole étant de l'Apôtre eſt véritable, quelque ſens qu'elle puiſſe avoir, ou que Dieu veut ſauver ſes élus dans toute ſorte de conditions & d'états; mais c'eſt que Dieu veut generalement ſauver tous les hommes tant élus que reprouvez, quoi qu'en diverſes manieres.

C'eſt ce qui paroît par la maniere dont cet auteur réprend & ramaſſe au ch. 31. ce qu'il avoit prouvé dans tout ſon ſecond livre.

Elaboratum eſt, quantùm Dominus adjuvit, ut non ſolùm in noviſſimis diebus, ſed etiam in cunctis retrò ſeculis probaretur, gratiam Dei omnibus hominibus adfuiſſe, providentiâ quidem pari & bonitate generali, ſed multimodo opere, diverſaque menſura, quoniam ſive occultè, ſive manifeſtè, ipſe eſt (ut Apoſtolus ait) ſalvator omnium hominum, maximè fidelium. Quæ ſententia ſubtiliſſimæ brevitatis & validiſſimi roboris, ſi tranquillo conſideretur intuitu, totam hanc, de qua agimus, controverſiam dirimit. Dicendo enim: Qui eſt ſalvator omnium hominum, confirmavit bonitatem Dei ſuper univerſos homines eſſe generalem;

lem: adjiciendo autem, maximè fidelium, o- I. Part.
stendit esse partem generis humani, quæ merito fidei divinitus inspiratæ, ad summam atque æternam salutem specialibus beneficiis provehatur.

Il est clair par là qu'il prétend que ces passages, *Deus vult omnes homines* SALVOS FIERI, &, QUI EST SALVATOR *omnium hominum*, ont la même étendue, puisqu'il en conclut également cette grace générale. Cependant il est plus clair que le jour que ce passage, *Qui est salvator omnium hominum*, est entendu par lui de tous les hommes généralement; & par consequent il donne aussi la même étendue au premier de ces passages: *Vult Deus omnes homines salvos fieri.*

CHAPITRE III.

Réponse aux objections.

LA seule objection qu'on peut faire raisonnablement contre la maniere dont nous avons expliqué le sentiment de cet auteur, est de dire, qu'après avoir proposé dès le premier chapitre du 1. livre la dispute, qui étoit, dit-il, entre les défenseurs du libre arbitre & les prédicateurs de la grace sur le sujet de ces paroles de S. Paul, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez*, il prouve ensuite avec soin dans tout le chapitre 9. que l'E-

I. Part. l'Ecriture, ſoit en parlant des élus, ſoit en parlant des reprouvez, en parle ſouvent d'une maniere qu'elle ſemble n'excepter aucun homme, quoique dans ſon vrai ſens elle ne parle que des ſeuls élus ou des ſeuls reprouvez. D'où il ſemble que l'on doit conclurre qu'il n'a entendu le paſſage, *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*, que des ſeuls élus de toute ſorte d'états, & non de tous les hommes géneralement.

Mais quand il feroit une application formelle de cette regle à ce paſſage de S. Paul, on en devroit conclurre, non qu'il ne l'a pas entendu géneralement de tous les hommes dans ce 2. livre, ce qui eſt trop clair pour pouvoir être conteſté; mais qu'il en a rapporté deux explications: l'une dans le 1. livre, & l'autre dans le 2. ce qui n'a rien de contraire.

L'Egliſe de Lion, par exemple dans ſon livre, *De tribus epiſtolis*, en propoſe quatre, dont la derniere qu'elle approuve auſſi bien que les trois autres, & qu'elle appelle *pieuſe*, étend ces paſſages à tous les hommes ſans exception. Il eſt néanmoins plus vraiſemblable que les regles contenues dans les chap. 9. 10. & 11. du 1. livre ne ſont point du tout appliquées par cet auteur au paſſage de S. Paul, *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez*, & que c'eſt un diſcours géneral qu'il entreprend, pour éclaircir, comme il le

le declare lui même, non ce paſſage, mais divers autres paſſages de l'Ecriture, *de omnium & non de omnium converſione.* I. PART.

Puto quòd pius ſenſus non debeat in ea quæſtione turbari, quæ de omnium & non de omnium hominum converſione generatur. Lib. 1. cap. 8.

Les paſſages qu'il a en vue d'expliquer ſont rapportez dans les chapitres où il établit ces regles; comme par exemple: *Omnes cognoſcent me, à puſillo uſque ad maximum:* mais celui dont il s'agit n'y eſt point du tout cité.

Il eſt vrai qu'il le propoſe au commencement du chapitre 12. en ces termes: *Sed cùm legerint hæc vel audierint qui amant calumnioſa certamina, dicent nos per hujusmodi diſputationes Apoſtolo contradicere deſinienti: quòd Deus omnes homines vult ſalvos fieri, & in agnitionem veritatis venire.* Lib 1. cap. 12.

Mais la maniere même dont cette objection eſt propoſée fais voir, qu'il ne prétend pas que l'éclairciſſement du paſſage, *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*, fut contenu dans ce qu'il avoit dit auparavant. Car s'il étoit déjà éclairci, comment auroit-on pu lui dire avec quelque apparence de ſens commun, que c'étoit contredire l'Apôtre, que de reſtraindre le terme général de tous, à ne ſignifier qu'une partie de ce qu'il enferme étant pris generalement? Auſſi la réponſe qu'il y fait ne confirme nul-

I. PART. nullement la reſtriction, & contient un aveu que ce paſſage ſe doit entendre generale-

Ibid. ment. Car voici ce qu'elle contient : *Quam particulam verborum Apoſtoli, ita nos integrè plenèque ſuſcipimus, ut nihil ei de præcedentibus ſive ſubjectis, quæ ad ipſam pertinent, ſubtrahamus.* Ce qu'il prouve parce que l'Apôtre ordonne de prier pour tous les hommes généralement, & que l'Egliſe le pratique par toute la terre, & que quand quelqu'un des infidéles eſt converti, elle croit avoir été exaucée. Or il eſt clair qu'il prétend que les oraiſons de l'Egliſe ſont pour tous les hommes ſans exception : car il a entendu ce paſſage de l'Apôtre, qui commande de prier pour tous les hommes dans cette generalité qui comprend les reprouvez, puiſqu'il demeure d'accord qu'il y en a pour leſquels l'Egliſe prie qui ne ſont point convertis, & que c'eſt un ſecret qui n'eſt manifeſté à perſonne en cette vie, pourquoi l'un eſt converti & l'autre non.

Lib. 1. cap. 13. *Quòd*, dit-il, *ſi aliquos, ſicut videmus accidere, ſalvantis gratia præterierit, & pro eis oratio Eccleſiæ recepta non fuerit, ad occulta divinæ juſtitiæ judicia referendum, & agnoſcendum ſecreti hujus profunditatem nobis in hac vita patere non poſſe.* Il eſt donc clair qu'il comprend les reprouvez parmi ceux pour qui l'Egliſe prie ; d'où il s'enſuit que prenant l'ordonnance de prier dans un ſens

qui

qui comprend les élus & les reprouvez, il donne la même étendue à ces paroles: *Deus vult omnes homines salvos fieri.* I. Part.

Il n'eſt pas difficile de concevoir par là comment il a pû dire que le paſſage de l'Apôtre, qui ordonne de prier pour tous les hommes, ſuffit pour repouſſer les calomnies des ennemis de la grace & pour prouver ce que leur impieté deſavoue: *Hic locus ſufficit ad evacuandum quod calumniosè objiciunt, & ad defendendum quod impiè diffitentur.* Lib. 1. cap. 12.

Car ce paſſage donne lieu de repouſſer leur calomnie en montrant qu'on entend les paroles de l'Apôtre, *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*, de tous les hommes généralement; & que l'on croit que puiſque Dieu veut qu'on le prie pour tous les hommes ſans exception, il veut donc que tous les hommes ſans exception ſoient ſauvez.

Et il donne auſſi lieu de réfuter leur erreur qui conſiſtoit à attribuer la converſion effective au libre arbitre, ou à des graces communes, puiſqu'en demandant à Dieu la converſion des infidéles, on reconnoît par là que c'eſt un don de Dieu, & non pas un effet de la volonté de l'homme.

CHA-

CHAPITRE IV.

Que la grace générale admiſe par cet auteur n'eſt point une grace ſuffiſante ſelon le ſens populaire, ni même une grace incongrue des diſciples de Suarez & de Vaſquez.

APrès avoir établi la généralité de cette volonté de Dieu, par laquelle cet auteur dit que Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez, il reſte à examiner quelle eſt cette grace, dont il dit que Dieu donne une meſure à tous les hommes ; & ſur ce point il me paroît certain que ceux qui conſidereront avec quelque attention les preuves que nous avons alleguées, ne ſauroient s'empêcher de demeurer d'accord, que la grace admiſe par cet auteur n'eſt point une grace ſuffiſante, ſelon le ſens populaire, c'eſt-à-dire, une grace qui étant donnée dans les mêmes diſpoſitions a quelquefois ſon effet & quelquefois ne l'a pas, par le ſeul chois de la volonté. Que ce n'eſt point auſſi cette ſorte de grace que les Théologiens appellent incongrue, par laquelle ils entendent une grace choiſie à la lumiere de la ſcience moienne, entre celles que Dieu prévoit ne devoir avoir jamais d'effet par la reſiſtance libre de la volonté.

I. Le pouvoir de faire les bonnes actions

ctions & de ſe convertir que donne la grace ſuffiſante dans le ſens populaire, c'eſt celui qui n'a point beſoin pour agir de grace efficace, & qui eſt tel que par le ſeul chois de la volonté les uns s'en ſervent & les autres ne s'en ſervent pas. Ainſi l'on ne peut dire de ces graces qu'elles ſoient generalement ſans effet. On ne le peut même dire des graces incongrues; car une grace à laquelle la volonté reſiſte dans une certaine rencontre, pourroit avoir effet en une autre, parce que la volonté n'y reſiſteroit pas. Or cet auteur avoue que les graces génerales donneés & aux paiens & aux Juifs, ont été ſans effet, & qu'elles n'en auroient pas eu plus en nous qu'en eux, ſi nous n'en avions reçû de plus fortes : *Ut non dubiè, ſed evidenter appareat, quòd niſi ubi abundavit peccatum, ſuperabundaret & gratia, nunc quoque univerſum genus humanum ſimilis obcæcaret impietas.* I. PART. Lib. 2. cap. 15.

Et en parlant du peuple Juif : *In quam impietatem etiam illa gens, quam ſibi ab omnibus Dominus ſegregavit, tota tranſiſſet, niſi miſericordiæ ſuæ propoſitum ſuſtentandis electorum lapſibus prætendiſſet.* L. 1. c. 6.

Et plus bas, *Apparet, divinæ ſemper fuit gratiæ, quòd non omnis ille populus diſceſſit Domino;* ce que l'on ne peut dire de ceux qui ſont aidez d'une grace ſuffiſante au ſens marqué, comme on n'auroit pu dire des Ibid.

Anges

I. Part. Anges avant la chute des demons, qu'ils devoient tous se revolter contre Dieu.

II. Ces paroles font voir que non seulement cette grace commune donnée au peuple Juif, n'étoit point de la nature de la grace suffisante, qui exclut la necessité d'une grace efficace ; mais qu'elle n'étoit point aussi de la nature de celles que ceux qui les ont introduites, ont appellées incongrues. Car ce qui prive ces graces incongrues de leur effet selon ces auteurs, n'est point la foiblesse & la corruption de la volonté, mais seulement que Dieu les donne dans un tems où il prévoit que la volonté les rejettera. Or cet auteur enseigne au contraire que la cause pour laquelle l'homme abuse des graces générales qu'il admet, est la blessure qu'il a reçue par le peché originel : *Ita humana natura in primi hominis prævaricatione vitiata, etiam inter beneficia, inter præcepta & auxilia Dei, semper in deteriorem est proclivior voluntatem, cui committi non est aliud quàm dimitti.*

Ibid.

III. De plus Dieu peut bien prévoir, selon ces Théologiens, que la grace nommée incongrue n'aura point d'effet en une certaine rencontre, parce qu'il prévoit par une science conditionelle qu'elle sera refusée par la volonté, n'étant nommée incongrue selon eux que par rapport à ce refus. Mais ceux qui n'ont point cette science conditionnée

née ne ſauroient prévoir par la conſidération même de la grace, qu'elle doive manquer d'avoir ſon effet, puis qu'elle le peut avoir. I. Part.

Cependant cet auteur qui n'avoit pas ſans doute cette ſcience conditionnée ou moienne, comme on parle dans l'Ecole, & qui ne ſuppoſe pas que ſes lecteurs l'auroient, ne laiſſe pas de juger & de vouloir que les autres jugent, que la meſure de graces données aux paiens auroit été ſans effet dans tous les Juifs & dans tous les Chretiens, ſi Dieu n'eût donné une grace plus forte à quelques-uns d'eux, comme on l'a vu dans les paſſages ci-deſſus produits.

IV. Il eſt clair encore que, ſelon cet auteur, ces graces communes n'ont jamais d'effet, puiſque c'eſt par les graces ſpéciales que tous ceux qui ont plu à Dieu ont été diſcernez : *Quis ambigat*, dit-il, *eos qui de quibuſcumque nationibus Deo placere potuerunt, ſpiritu gratiæ fuiſſe diſcretos*, & par conſequent on ne peut dire que les générales fuſſent ſuffiſantes au ſens populaire.

V. Si l'on ſuppoſoit que Dieu donnât à tous les hommes une certaine meſure de graces par leſquelles ſans aucun autre ſecours il pût arriver qu'ils opéraſſent leur ſalut, l'inégalité de la coopération de la volonté auroit beaucoup de part dans le diſcernement des hommes : car les uns conſentant & les au-

I. PART. autres ne consentant pas librement à cette grace, les uns y consentant pleinement, les autres n'y consentant qu'imparfaitement, qui doute que cette inégalité de coopération n'eût beaucoup de part dans l'inégalité de ces mérites? Quand donc avec cela on supposeroit que ces graces communes ne sont pas égales, il auroit toujours fallu dire que l'inégalité du merite des hommes a deux causes differentes, la grace & la volonté : la grace qui n'est pas donnée également : la volonté qui ne consent pas également, & qui rejette quelquefois ou consent foiblement aux graces plus fortes. Voilà les consequences nécessaires de la nature de la grace suffisante qui agit independamment de l'efficace.

Mais cet auteur en tire de toutes opposées de la nature de la grace qu'il soutient. Car représentant dans le chapitre 11. plusieurs differences, qui se trouvent entre ceux qui reçoivent les dons de Dieu, il rapporte ces differences à la seule grace, & jamais au libre arbitre.

Il y en a, dit-il, que Dieu rend parfaits tout d'un coup sans délai, & à qui il donne d'abord tout ce qu'il leur doit donner sans aucun progrès.

L. 2. c. 11. *Quibusdam mentibus non expectatâ profectuum morâ, totum simul quicquid collaturus est, invehit.*

Mais

Mais à l'égard de la plûpart des hommes, dit-il, il y a des progrès dans les dons de Dieu : *Multò crebrior, multòque numerosior pars illa hominum est, cui particulatim quicquid superna largitas donat, accrescit.* I. PART. Ibid.

„ Les uns, ajoute-t-il, reçoivent une „ foi mélée de défiance, les autres une foi „ sans lumiere, les autres reçoivent bientôt „ l'intelligence, plusieurs aiant la foi & l'in- „ telligence ont manqué de charité : *Laborant indigentia caritatis.*

La charité même, selon lui, a divers degrez : *Donum ipsius caritatis non semper hujusmodi est, ut quicquid ad plenitudinem ipsius pertinet, simul a percipiente sumatur.*

Il ajoute encore plusieurs autres differences ; mais il n'en reconnoît aucune qui vienne de la differente coopération du libre arbitre à la même grace.

VI. C'est une proposition fausse, selon les principes de la grace suffisante Molinienne, que quelque grace que ce soit ait un effet certain, & qu'elle convertisse infailliblement tous ceux à qui elle est donnée. Et elle n'est pas moins fausse dans les principes de la grace congrue : car la congruité dépendant de la prevision du consentement, il ne s'ensuit pas que la grace qui est congrue & efficace dans l'un, parce que Dieu prévoit qu'il y consentira, fût de même efficace dans un autre.

I. Part. Mais cet auteur enſeigne au contraire, que la grace qui convertit certaines perſonnes, auroit converti les volontez rebelles de ceux qui reſiſtent aux graces générales, ſi elle leur eut été donnée.

L. 1. c. 25. *Quantumlibet*, dit-il, *impiorum malignitas accuſetur, reſiſtens gratiæ Dei, nunquid probabuntur eam, quibus eſt collata, meruiſſe? Aut illa virtus gratiæ, quæ ſibi quos voluit, ſubdidit, convertere eos qui inconvertibiles permanſere, non potuit? Tales fuerunt qui ſunt attracti, quales hi qui in ſua duritia ſunt relicti. Sed illis tribuit gratia ſtupenda quod voluit, iſtis retribuit veritas juſta quod debuit.*

Il eſt bien clair que cette grace qu'il décrit, n'eſt ni une grace congrue, ni une grace ſuffiſante, ſelon le ſens populaire; que c'eſt une veritable grace efficace, qui convertit non ceux qui le veulent, mais ceux qu'elle veut; qui auroit converti tous ceux qui ne ſe convertiſſent point, ſi elle leur avoit été donnée dans la même proportion avec leur concupiſcence.

La converſion donc étant un effet de cette grace ſpéciale, les graces générales qui en ſont differentes ne ſont point des graces qui convertiſſent jamais.

VII. Les partiſans de la grace ſuffiſante populaire ne ſouffriroient pas que l'on dit qu'elle ne peut ammener perſonne à la connoiſ-

noiſſance de Dieu, ſi la vraie lumiere ne diſſipe les tenebres du cœur, puiſque, ſelon eux, cette grace a quelquefois ſon effet. I. Part.

C'eſt néanmoins le langage dont ſe ſert cet auteur en parlant du ſecours géneral donné à tout le monde.

Quibus tamen menſura generalis auxilii, quæ deſuper omnibus ſemper hominibus eſt præbita, non negatur : quamvis tam acerbo naturæ humanæ vulnere ſauciata ſit, ut ad cognitionem Dei neminem contemplatio ſpontanea plenè valeat erudire, niſi obumbrationem cordis vera lux diſcuſſerit, quam inſcrutabili judicio Deus juſtus & bonus, non ita in præteritis ſæculis, quemadmodum in noviſſimis diebus, effudit. L. 2. c. 17

VIII. La grace ſuffiſante qui agit ſans grace efficace, n'eſt pas ſouvent plus abondante dans celui qui la reçoit que dans celui qui la rejette : or cet auteur reconnoît une grace plus abondante dans tous ceux en qui elle ſurmonte la nature. Car après avoir dit qu'il paroît par les uns que la grace a prévalu, & par les autres que la nature a ſuccombé, il appele cette grace qui prévaut, grace plus abondante : *Hanc abundantiorem gratiam ita credimus atque experimur potentem, ut nullo modo arbitremur eſſe violentam.* L. 2. c. 26.

Et delà il s'enſuit que la grace qui ſuccombe, ou avec laquelle on ſuccombe, eſt moindre, ce qui repugne egalement & à

cette grace suffisante dont nous parlons, & à la grace incongrue.

IX. La grace suffisante, selon les auteurs qui la soutiennent, suffit pour conduire au ciel sans des graces spéciales, & on y parvient en effet quelquefois par cette seule grace. Or, selon cet auteur, on ne parvient au ciel que par les graces spéciales, & par consequent la grace générale qu'il admet, n'est pas une grace par laquelle on parvient jamais au ciel; d'où il s'enfuit que ce n'est pas aussi une grace suffisante, selon la notion commune & populaire. Ses termes sont clairs & précis.

L. 2. c. 31.

Ibid. *Esse partem generis humani, quæ merito fidei divinitus inspiratæ, ad summam atque æternam salutem* SPECIALIBUS BENEFICIIS *provehatur.* On n'y parvient donc pas par les generaux.

Il seroit aisé d'entasser un grand nombre d'autres preuves sur ce point; mais je croi celles que j'ai rapportées plus que suffisantes, pour prouver que ceux qui se serviroient des passages de cet auteur qui établissent une grace générale, pour conclurre qu'il a admis de ces graces suffisantes qui sauvent les hommes sans grace efficace, & qui n'ont plus besoin pour agir effectivement d'un secours spécial, se trompent & abusent de ces passages, & sont manifestement opposez à sa doctrine.

CHA-

CHAPITRE IV.

Que l'auteur du livre de la Vocation des Gentils ne détermine point ſi la grace générale qu'il établit, eſt exterieure ou interieure, naturelle ou ſurnaturelle, mais qu'il en marque ſeulement l'effet. Quel il eſt?

DEs perſonnes habiles, qui ont fort bien reconnu que la grace générale admiſe par cet auteur n'étoit point du tout la grace ſuffiſante, que quelques Théologiens ont voulu introduire dans l'Egliſe, ont crû devoir ſoutenir que ce n'étoit qu'une grace exterieure & naturelle, & non une grace interieure & ſurnaturelle.

Leur fondement eſt que la plûpart des exemples de cette grace générale propoſée par cet auteur, ſont tirez des ſecours communs, exterieurs & naturels, comme de la vue des élemens & des cieux, de l'ordre du monde & des autres ſecours naturels, que Dieu n'a jamais refuſez aux méchans.

Mais quoiqu'il ſoit vrai que la plûpart de ces exemples ſoient pris des ſecours exterieurs & naturels, je ne croi pas néanmoins qu'on doive generalement ſoutenir, qu'il n'a point reconnu d'autres graces communes & générales que des graces naturelles & exterieures.

I. Part. La raiſon en eſt, qu'il ne faut pas toujours borner les ſentimens d'un auteur par les exemples qu'il propoſe, lorſque ſes principes vont plus loin que ſes exemples, & qu'il donne lieu de croire par les termes dont il ſe ſert, qu'il y donne plus d'étendue que ces exemples n'en ont.

Or c'eſt ce que l'on peut dire de cet auteur. Son deſſein a été de montrer que l'on peut étendre généralement à tous les hommes ces paroles de l'Apôtre: *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez*; & reconnoître ainſi en Dieu une volonté générale du ſalut de tous les hommes, qui eſt prouvée par les graces générales que Dieu fait à tous les hommes ſans exception.

La preuve qu'il apporte de cette volonté générale eſt tirée des bienfaits généraux, dont il propoſe quelques-uns.

L.2.c.25. *Sive igitur noviſſima contemplemur ſæcula, ſeu prima, ſeu media, rationabiliter & piè creditur, omnes homines ſalvos fieri Deum velle, ſemperque voluiſſe, & hoc non aliunde monſtratur, quam de iis beneficiis quæ providentia Dei univerſis generationibus communiter atque indifferenter impendit.*

Or tous les bienfaits généraux tant naturels que ſurnaturels ſont également propres pour établir cette volonté générale du ſalut. Il ne faut donc pas préſumer qu'il ait exclus les ſurnaturels en rapportant les naturels, lorſ-

lorſqu'on aura ſujet de croire d'ailleurs qu'il ne peut pas ne les avoir point connus. I. Part.

C'eſt-à-dire, que dès lors qu'on aura ſujet de juger qu'un ſecours géneral interieur a été connu par cet auteur, on devra juger auſſi qu'il l'a mis au nombre de ceux qui ſont des preuves de cette volonté générale du ſalut.

Or nous ferons voir dans la ſuite qu'il y a des moiens généraux interieurs, que l'on n'a pas ſujet de croire que cet auteur ait ignorez, quoiqu'il n'en parle pas clairement dans ce livre. On doit donc croire qu'ils ſont compris dans les bienfaits generaux dont il parle.

Mais s'il n'en parle pas diſtinctement, il en parle au moins d'une maniere aſſez préciſe pour dire qu'il leur a réſervé leur place, & qu'il a ôté tout lieu de ſoutenir poſitivement qu'il n'ait point reconnu d'autre grace commune que celle dont il tire ces exemples, ſavoir l'ordre du monde & la beauté des cieux.

Car parlant dans le chapitre 4. du 2. livre de ces bienfaits generaux qui n'ont jamais manqué aux paiens mêmes, il en marque de deux ſortes, les uns manifeſtes, & les autres cachez.

In comparationem electorum videntur abjecti, ſed nunquam ſunt à manifeſtis occultisque beneficiis abdicati. Qui peut aſſurer qu'il L. 2. c. 4.

I. Part. n'a point compris des graces interieures ſous ces bienfaits cachez? Il ſe ſert de la même expreſſion dans le chapitre 31.

L. 2. c. 31. *Elaboratum eſt, quantùm Dominus adjuvit, ut non ſolùm in noviſſimis diebus, ſed etiam in cunctis retrò ſeculis probaretur, gratiam Dei omnibus hominibus adfuiſſe; providentia quidem pari & bonitate generali, ſed multimodo opere diverſaque menſura, quoniam* SIVE OCCULTE, SIVE MANIFESTE, *ipſe eſt ſalvator omnium hominum, maximè fidelium.*

Il n'y a qu'à voir le chapitre 26. de ce livre pour reconnoître qu'il ne determine nullement, ſi la grace commune eſt interieure ou exterieure. Il marque plutôt qu'elle eſt interieure & exterieure tout en-

L. 2. c. 26. ſemble: *Opitulatio per innumeros modos, ſive occultos, ſive manifeſtos, omnibus adhibetur: & quòd à multis refutatur, ipſorum eſt nequitia; quòd autem a multis ſuſcipitur, & gratia eſt divinæ, & voluntatis humanæ.*

Pour démêler donc ce qui paroît embaraſſé dans cet auteur, & faire voir qu'il admet effectivement une grace interieure generale; il n'y a qu'à remarquer que les bienfaits generaux exterieurs, ſe peuvent conſidérer en deux manieres, comme ſeuls & ſéparez de toute illumination interieure, & comme joints à une lumiere interieure qui manifeſtoit aux hommes ce qu'ils devoient con-

conclurre de ces bienfaits exterieurs. Qu'on appelle cette lumiere naturelle ou surnaturelle, ce n'est pas de quoi il est question présentement, mais si c'étoit une opération interieure de Dieu éclairant l'esprit. Or je dis qu'on ne peut douter que S. Paul en disant, *Invisibilia ipsius à creatura mundi intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus ac divinitas*, n'ait prétendu qu'outre l'exposition des créatures, Dieu agissoit spirituellement sur les esprits des paiens pour leur manifester ses perfections divines : car c'est ce qui lui fait dire : *Quod notum est Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit.* Il y a donc manifestation & illumination de la part de Dieu, & par consequent lumiere de Dieu communiquée à l'homme : *Omne enim quod manifestatur, lumen est*, dit S. Paul.

I. Part.

Rom. 1.

Ibid.

Eph. 5. 13.

C'est aussi le sentiment de l'auteur dont nous parlons : car quoiqu'il n'apporte des exemples que de graces exterieures en plusieurs endroits, il marque néanmoins expressément en quelques-uns, que les connoissances des choses invisibles de Dieu que les Philosophes aqueroient quelquefois par la vue du monde & par la contemplation des choses de la nature, ne venoient point de ce seul spectacle exterieur, mais d'une lumiere interieure qu'ils recevoient de Dieu.

Dicentes se esse sapientes, hoc est, non in Deo, L. 1. c. 4.

I. Part. *ſed in ſemetipſis gloriantes, quaſi ad veritatis inſpectionem ſuis ſtudiis atque rationibus propinquaſſent, evanuerunt in cogitationibus ſuis: & quod illuminante Dei gratiâ invenerant, obcæcante ſuperbia perdiderunt, relapſi à ſuperna luce in tenebras ſuas, hoc eſt, ab incommutabili atque æterno bono ad mutabilem corruptibilemque naturam.*

S'il étoit vrai que les raiſonnemens des Philoſophes, par leſquels ils ont connu diverſes perfections de Dieu, n'euſſent point eu pour cauſe une lumiere de Dieu qu'il appelle une grace illuminante, *illuminantem gratiam*; & que cette lumiere ne leur eût point découvert ces veritez, mais qu'ils ne les euſſent connu que par le ſeul ſpectacle des créatures, il n'y auroit point eu d'orgueil à eux à croire, que c'étoit par leurs raiſonnemens qu'ils étoient parvenus à la connoiſſance de la verité; car il n'y a point d'orgueil à croire & à dire ce qui eſt vrai: donc ce ſpectacle n'étoit point une grace purement exterieure, & elle étoit jointe à une grace illuminante & avec la lumiere éternelle. Car il eſt très-difficile de n'entendre pas ces paroles, ILLUMINANTE DEI GRATIA ... RELAPSI A SUPERNA LUCE, d'une illumination & d'une opération interieure de Dieu ſur l'ame, & d'une opération libre, puiſque la lumiere éternelle ne luit que volontairement dans les ames, qu'elle eſt

est toujours élevée au-dessus de leur nature, I Part
& qu'elle n'en fait jamais partie.

On doit donc conclurre de tout cela, que cet auteur aiant eu dessein d'établir dans ce livre une grace générale, n'en a eu aucun d'en determiner la qualité & la nature, mais seulement la fin & les effets, qui se reduisent non à donner à la volonté une puissance de bien agir, qui n'ait point besoin de grace speciale & efficace, mais à d'autres effets qu'il est bon de marquer ici par ses propres paroles.

Le premier est de prouver que la perte des hommes vient de leur volonté propre: *Quæ beneficia*, dit-il, *licèt obduratis nihil remedii & emendationis attulerint, probant tamen aversionem eorum non divinæ fuisse constitutionis*, SED PROPRIÆ VOLUNTATIS. Ce qu'ils ne pourroient prouver, s'ils laissoient les hommes dans une impuissance involontaire de faire le bien. L. 2. c. 23.

Le second, d'être un témoignage de la malice des hommes ou de la bonté de Dieu: *Adhibita semper est universis hominibus quædam superna mensura doctrinæ, quæ etsi parcioris occultioriſque gratiæ fuit, sufficit tamen, sicut Dominus judicavit, quibusdam ad remedium*, OMNIBUS AD TESTIMONIUM. Ce qui suppose encore qu'il n'y a point dans la volonté d'impuissance involontaire de faire le bien. L. 2. c. 15.

I. Part. Le troiſiéme eſt, que ces ſecours étoient des aides qui pouvoient aider les hommes à chercher le veritable Dieu ; & comme quiconque cherche trouve, *Omnis qui quærit invenit*, ils *pouvoient* aider à le trouver. C'eſt ce que nous avons déjà rapporté du chapitre 25. *Fuerunt ac ſunt hujuſmodi dona ita generalia, ut ipſorum teſtimonio ad quærendum verum Deum* POSSENT *homines adjuvari.* Ils étoient donc une eſpece de grace ſuffiſante, quoiqu'ils n'euſſent jamais d'effet : car ils ſuffiſoient, *ad teſtimonium.* Et c'étoit par leur volonté & non par une impuiſſance involontaire que les hommes ſe perdoient, ce qui marque qu'elle detruiſoit l'impuiſſance naturelle & involontaire.

L. 1. c. 25.

Il ne faut pas inſiſter ſur ce qu'il dit, que cette meſure de grace donnée à tous a ſuffit, *quibuſdam ad remedium*, pour en conclurre qu'elle ne ſuffiſoit pas à tous. Car il paroît par tout le livre que cela n'a lieu qu'à l'égard de ceux en qui elle a été jointe avec des ſecours ſpéciaux, outre que par le mot de meſure de grace il comprend généralement toutes celles que Dieu donne aux hommes tant communes que ſpéciales ; de ſorte que le mot, *quibuſdam ad remedium*, n'a rapport qu'aux graces ſpéciales, & celui de, *omnibus ad teſtimonium*, a rapport aux graces génerales. Ainſi il eſt clair que l'effet

l'effet des graces communes eſt de rendre témoignage de la bonté de Dieu, & de la malice volontaire de ceux qui n'en uſent pas, *omnibus ad teſtimonium*, & que, *quibuſdam ad remedium*, s'entend ſeulement des graces ſpeciales. I. PART.

Il explique encore plus clairement cette fin des graces générales par ces paroles : *Univerſi ati quippe hominum, quod abunde probavimus, ita multiplex atque ineffabilis bonitas Dei conſuluit ſemper & conſulit, ut neque ulli pereuntium* EXCUSATIO SUPPETAT DE ABNEGATO SIBI LUMINE VERITATIS, *neque cuiquam ſit liberum de ſua juſtitia gloriari.* Ainſi, ſelon cet auteur, *Nulli abnegatum eſt lumen veritatis :* donc les graces communes communiquent à tous la lumiere de la verité : & c'eſt encore une preuve claire que ces graces étoient interieures en partie, & qu'elles étoient jointes avec une grace illuminante & la lumiere éternelle du Verbe. L. 2. c. 29.

On peut ajouter encore comme un effet, & une qualité de ces graces établies par cet auteur, d'être une preuve, & une ſuite de la volonté générale, qu'il admet en Dieu du ſalut de tous les hommes ſans exception : *Rationabiliter & pie creditur, omnes homines ſalvos fieri Deum velle, ... & hoc non aliunde monſtratur, quam de iis beneficiis, quæ providentia Dei univerſis ge-* L. 2. c. 25

nerationibus communiter atque indifferenter impendit. Or cela ne pourroit nullement être conclu, ſi cette grace ne détruiſoit en eux l'impuiſſance involontaire de ſe ſauver, & ne les mettoit en état de ſe ſauver s'ils vouloient, & par conſequent elle étoit interieure, quoique ce n'ait pas été ſon principal deſſein de prouver ce point.

Voila à quoi l'on peut reduire le ſentimens de cet auteur en s'attachant à ſes propres termes. Et par là il paroît 1. qu'on ne ſauroit établir par cet ouvrage la grace ſuffiſante qui exclue la néceſſité de l'efficace, c'eſt-à-dire, la grace ſuffiſante ſemblable à celle des Anges ou d'Adam innocent.

2. Qu'on ne ſauroit établir la grace incongue de Suarez & de Vasquez.

3. Qu'on établit fort bien la néceſſité d'une grace ſpeciale qui s'aſſujettit le libre arbitre, & qui conduit infailliblement les élus au ciel; c'eſt-à dire, la néceſſité d'une grace vraiment efficace pour toutes les actions de pieté.

4. Que cet auteur eſt clairement pour la predeſtination gratuite des élus.

5. Mais on ne doit pas nier auſſi qu'il ne reconnoiſſe en Dieu une volonté générale de ſauver tous les hommes ſans exception, & des graces générales pour tous les hommes, & qui ſont des effets de cette

té volonté. De ſorte que cette grace qui conſiſtoit dans le ſpectacle des créatures doit être ſuppoſée jointe à une grace illuminante, & à la lumiere eternelle, c'eſt-à-dire, avec la manifeſtation du Verbe : ce qui eſt proprement la grace excitante, que les Thomiſtes accordent aux infidelles. I. Part.

6. On ne ſauroit nier auſſi que l'effet de ces graces générales n'eſt pas de ſauver actuellement les hommes, mais de leur ôter l'excuſe de l'ignorance & de l'impuiſſance involontaire, & de les convaincre qu'ils péchent par leur malice & par leur propre volonté. En ſorte que c'eſt comme la preuve de ce ce qui a depuis été défini par le Concile de Valence, que les hommes ne ſe perdent pas, *Quia non potuerunt, ſed quia noluerunt.* Can. 2.

CHAPITRE VI.

Quelle volonté de Dieu il faut entendre par cette volonté générale du ſalut de tous les hommes, admiſe par cet auteur. Que c'eſt une volonté antecedente auſſi proprement dite que celle qui eſt admiſe par tous les Thomiſtes.

IL eſt certain premierement que cette volonté de Dieu, dont parle cet auteur, n'aiant

I. Part. n'aiant point été accomplie dans tous les hommes, on ne peut dire que ce ſoit cette volonté dont S. Auguſtin dit: *Deo volenti ſalvum facere, nullum hominis reſiſtit arbitrium*; c'eſt-à-dire, que ce ſoit une volonté abſolue. Car la volonté de l'homme reſiſte à cette volonté de Dieu dont parle cet auteur, & ſi dans les élus cette même volonté a ſon entier accompliſſement, c'eſt par le moien d'une nouvelle grace que Dieu ajoute à la grace génerale. *Firmum*, dit-il, *fundamentum Dei ſtat, & manſuri in aternum templi ædificatio non vacillat, præcenta ſuper omnes veritate & miſericordia Dei: à quo quod & nemini negatur & nulli debetur, in iisquos promiſit efficitur.* Ce qui n'eſt refuſé à perſonne & qui n'eſt dû à perſonne, c'eſt le ſalut. Ce ſalut n'eſt refuſé à perſonne, mais il n'eſt pourtant opéré que dans les enfans de la promeſſe, & parconſequent dans tous les autres il n'eſt point opéré. Et ainſi la volonté de Dieu à l'égard de tous ces autres demeure ſans effet.

L. 2. c. 29.

Cela paroît encore plus clairement dans ce que cet auteur ajoute: *Univerſitati quippe hominum, ita multiplex atque ineffabilis bonitas Dei conſuluit ſemper & conſulit, ut neque ulli pereuntium excuſatio ſuppetat de abnegato ſibi lumine veritatis, neque cuiquam ſit liberum de ſua juſtitia gloriari: cùm & illos pro-*

Ibid.

propria nequitia demergat ad penam, & iſtos Dei gratia perducat ad gloriam. I. Part.

Aucun de ceux qui ſont précipitez dans les tourmens par leur propre malice, ne peut néanmoins s'excuſer ſur ce que la lumiere de la verité lui a été refuſée. Elle leur a donc été accordée à tous, & ils en ont abuſé, & par conſequent elle n'a pas eu ſon effet en eux; mais les autres néanmoins ne ſont pas parvenus au ſalut par cette ſeule lumiere, mais par des graces ſpéciales. C'eſt ce qu'il dit nettement en ces termes.

Quantumlibet impiorum malignitas accuſetur, reſiſtens gratiæ Dei nunquid probabuntur eam, quibus eſt collata, meruiſſe? Aut illa virtus gratiæ, quæ ſibi quos voluit, ſubdidit, convertere eos qui inconvertibiles permanſere, non potuit? Tales fuerunt qui ſunt attracti, quales hi qui in ſua duritia ſunt relicti. Sed illis tribuit gratia donanda quod voluit, illis retribuit veritas juſta quod debuit. L. 1. c. 25.

Mais ſi ce n'eſt pas par une volonté abſolue que Dieu veut le ſalut de tous les hommes, puiſque cette volonté bien loin d'avoir toujours ſon effet, ne l'a pas dans la plûpart des hommes, par quelle ſorte de volonté le veut-il donc? Il eſt viſible que c'eſt par une volonté antecedente, par rapport non ſeulement à l'état du péché, mais auſſi

auſſi par rapport à la détermination de leur volonté à l'égard de cette grace qui leur eſt offerte ; & cette volonté antecedente n'eſt nullement ſtérile, comme l'eſt celle d'un juge qui déſirant le ſalut des criminels ne leur donne néanmoins aucun moien de ſauver leur vie : car la volonté de Dieu à l'égard du ſalut des hommes leur confére ces moins géneraux de parvenir au ſalut, auxquels ils ne reſiſtent que par une malice volontaire. Et ainſi c'eſt une volonté antecedente proprement dite & vraiment opérative des moiens du ſalut.

Il s'enſuivroit, dira-t-on, que ce ſeroit donc auſſi une volonté conditionnée. Cependant ces volontez conditionnées ſont une des inventions des Semipelagiens ; & ainſi il ſe trouvera que cette volonté générale de ſauver les hommes, & ces graces génerales qui en découlent, ſont tirées des principes des Semipelagiens, & ſont contraires aux vrais principes de S. Auguſtin.

Mais rien au contraire ne paroît plus oppoſé aux principes de S. Auguſtin, que de s'effaroucher par la reſſemblance de certains termes, lorſqu'on les prend en des ſens très-differens. Il eſt vrai que les Semipelagiens enfermoient un fort mauvais ſens, en diſant que Dieu vouloit ſauver tous les hommes, pourvu qu'ils le vouluſſent : *Deus vult omnes*

omnes homines salvos fieri, si velint; car ils I. Part.
supposoient que ceux qui le vouloient le vouloient sans aucune grace qui determinât leur volonté : mais ces mêmes termes sont capables d'un très-bon sens, & rien n'empêche de les emploier dans ce bon sens, pourvu qu'on le fasse bien entendre.

Les Thomistes ne font pas difficulté de s'en servir, & ils disent librement que Dieu veut sauver tous les hommes par une volonté antecedente, qui est la source d'où decoulent leurs graces suffisantes avec lesquelles ils peuvent vouloir, quoiqu'ils ne veuillent jamais.

Les Semipelagiens ne se seroient aussi jamais contentez des graces incongrues de Suarez, par lesquelles on dit que les hommes pourroient se sauver, quoiqu'ils ne se sauvent jamais, parce que Dieu les donne avec la prévision de leur incongruité. Pourquoi donc feroit-on difficulté de dire que Dieu distribuant par sa volonté antecedente des graces générales à tous les hommes, auxquelles ils ne consentent jamais par la corruption de leur cœur, ces hommes pourroient être sauvez, s'ils le vouloient?

C'est donc une expression commune que celle-ci : Les hommes par la grace qui leur est généralement donnée, pourroient être sauvez s'ils le vouloient : & elle est bonne

ou

I. Part. ou mauvaise, erronée ou orthodoxe, selon la cause qui les empêche de le vouloir.

Si l'on dit, comme les Semipelagiens faisoient, qu'ils seroient sauvez s'ils le vouloient, & qu'ils le veulent quelquefois sans aucun nouveau secours, cette proposition est fausse & erronée.

Si l'on dit, comme les Thomistes, que les hommes ont le pouvoir de se sauver par la grace qui leur est donnée, en vertu de la volonté antecedente que Dieu a de leur salut, mais qu'ils ne le veulent jamais, n'aiant pas en même tems la grace efficace nécessaire pour toutes les bonnes actions, on n'avancera qu'une doctrine orthodoxe.

Et de même si l'on dit que les hommes par les graces générales que Dieu leur donne, parce qu'il veut leur salut, se pourroient sauver s'ils le vouloient, mais qu'ils ne le veulent jamais par une malice volontaire qui naît de la corruption de leur cœur, on ne dira rien que d'orthodoxe, rien que de conforme aux principes de S. Augustin, & défini par le concile de Valence, qui décide que les hommes ne périssent pas, parce qu'ils ne peuvent pas se sauver, mais parce qu'ils ne le veulent pas: *Non quia non potuerunt, sed quia noluerunt.*

TRAI-

TRAITE'
DE LA
GRACE GENERALE.
SECONDE PARTIE.
CHAPITRE I.

De la grace générale & de la volonté générale de Dieu à l'égard du salut de tous les hommes sans exception, selon S. Augustin & les autres Péres.

IL viendra facilement dans l'éſprit de ceux qui auront lu le traité précedent, qu'à la verité on y a repréſenté les veritables ſentimens de l'auteur des deux livres de la Vocation des gentils; mais que ces livres ne ſont qu'un rafinement trouvé par cet auteur pour adoucir ce qu'il a cru de trop fort & de trop dur dans les ſentimens & dans les termes de S. Auguſtin, & qu'ainſi ils ſont réellement contraires à ſes principes & à ſon langage. Cependant quoique cet ouvrage ait paſſé pour être de S. Proſper, & que ce ſoit encore l'opinion la plus commune, on ne lui a point reproché

II. PART. ché d'être contraire à S. Auguſtin. Mais pour ne decider pas ce point ſur des conjectures étrangeres, j'ai cru devoir traiter cette queſtion par rapport à S. Auguſtin & aux autres Péres, & examiner ſi l'on peut reconnoître ſelon eux une eſpece de grace génerale, interieure, ſurnaturelle & ſuffiſante dans un ſens qui ne bleſſe point la grace efficace, & qui donne une puiſſance auſſi réelle & auſſi effective que celle des Thomiſtes.

Il faut remarquer d'abord que ce ſont deux choſes differentes de dire, qu'il y a une grace génerale interieure commune aux paiens & aux Juifs, & de dire que Dieu donne des graces ſuffiſantes, & aux paiens & aux Juifs. Car il ſe peut fort bien faire qu'on prouvera par les Péres une grace génerale interieure, & qu'on ne prouvera pas que cette grace ſoit ſuffiſante.

Quand on le prouveroit ce ſeroit par des preuves ſéparées; c'eſt pourquoi il ne faut pas joindre ces queſtions, ni même prétendre detruire, ou repouſſer les preuves de l'une, en montrant qu'elles ne concluent pas pour l'autre.

J'ai cru cet avertiſſement néceſſaire pour empêcher que lorſqu'on rapportera quelques paſſages qui prouvent une grace génerale interieure, on ne replique auſſitôt qu'elle n'eſt pas ſuffiſante; car il ne s'agit point

point encore ici, si elle est suffisante ou non; mais si elle est générale, ou non générale, interieure, ou non interieure, surnaturelle, ou non surnaturelle. Et c'est uniquement de ces qualitez, que je pretens parler dans ces premiers chapitres, & non de celle de suffisante dont nous parlerons après. II. Part.

La preuve fondamentale de cette grace comme générale & interieure, se tire de ces paroles de S. Jean expliquées par S. Augustin & par les Péres: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Je sai bien que l'on y donne plusieurs sens; mais je dis que celui que S. Augustin y donne, enferme une grace générale interieure. Ce sens est que le Verbe de Dieu est la verité immuable, dont toutes les creatures qui sont capables d'intelligence, reçoivent tout ce qu'elles peuvent avoir de lumiere. Joan. 1.

Omnis anima rationalis, dit-il, *etiam cupiditate cæcata, tamen cùm cogitat & ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis à quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur.* De serm. Dom. in monte. L. 2. c. 9. n. 32.

Cette lumiere spirituelle est toujours présente à nos ames, selon S. Augustin; elle leur luit toujours; elle est comme un soleil qui éclaire des aveugles, lors même Tract. 2. in Joan. n. 8.

que

II. Part. que ces hommes s'en éloignent & lui reſiſtent. *Ecce hìc eſt*, dit-il, *& modo hìc erat, & ſemper hìc eſt & nunquam recedit, nuſquam recedit. Opus eſt ut habeas, unde videas quod tibi nunquam recedit.* Et ailleurs: *Sicut ſol iſte à cæcis non videtur, quamvis eos ſuis radiis quodammodo veſtiat, ſic lumen æternum, quod etiam in tenebris lucet, à ſtultitia tenebris non comprehenditur.* Il dit encore: *Sed fortè ſtulta corda adhuc capere lucem illam non poſſunt, quia peccatis ſuis aggravantur, ut eam videre non poſſint. Non ideo cogitent quaſi abſentem eſſe lucem, quia eam videre non poſſunt: ipſi enim propter peccata tenebræ ſunt: Et lux in tenebris lucet & tenebræ eam non comprehenderunt. Ergo, fratres, quomodo poſitus in ſole cæcus, præſens eſt illi ſol, ſed ipſe ſoli eſt abſens, ſic omnis ſtultus, omnis iniquus, omnis impius, cæcus eſt corde. Præſens eſt ſapientia, ſed cùm cæco præſens eſt, oculis ejus abſens eſt: non quia ipſa illi abſens eſt, ſed quia ipſe ab illa abſens eſt.*

L. 1. de pec. mer. & rem. c. 25. n. 37.

Tract. 1. in Joan. n. 19.

Après avoir dit au 3. traité que la lumiere des eſprits eſt audeſſus des eſprits, ce qui prouve qu'elle eſt ſurnaturelle: *Lux mentium ſupra mentes eſt, & excedit omnes mentes*, il ajoute: *Omnes homines nolite eſſe tenebræ, nolite eſſe infideles, iniqui, rapaces, & hæ ſunt enim tenebræ. Lux non eſt abſens, ſed vos abſentes eſtis à luce.*

Tract. 3. in Joan. n. 4. & 5.

Num. 3. Il fait voir dans le traité 35. ſur S. Jean la

la néceſſité de cette lumiere : *Mens noſtra*, dit-il, *quæ eſt oculus animæ, niſi veritatis lumine radietur, & ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illuſtretur, nec ad ſapientiam nec ad juſtitiam poterit pervenire.* II. PART.

On dira peut-être que S. Auguſtin établit bien en tous ces lieux la préſence de cette lumiere, mais que demeurant d'accord en même tems que l'aveuglement des hommes les empêche d'en être éclairez, ces paſſages font plutôt voir que Dieu ne communique point la lumiere à tous les hommes, que non pas qu'il les éclaire en effet, & qu'ils en reçoivent quelque impreſſion.

Mais il eſt facile de faire voir que cette préſence de la lumiere de Dieu à l'égard des méchans, n'eſt point ſans quelque action de Dieu ſur eux, comme la préſence du ſoleil à l'égard des aveugles enferme une action du ſoleil ; & que cette action de Dieu a pour effet, non de faire voir aux méchans tout ce qu'elle leur manifeſteroit ſans leur malice, mais de leur faire voir obſcurément la regle de la verité & de la juſtice, par laquelle il en doivent juger.

C'eſt ce qui eſt enſeigné expreſſément par l'Egliſe de Lion, & nous verrons enſuite que c'eſt là auſſi le ſentiment de S. Auguſtin & des autres Péres.

Le paſſage de l'Egliſe de Lion eſt dans

II. PART. la reponſe qu'elle a faite aux trois lettres de Hincmare, de Pardule, & de Raban qu'on appelle ordinairement *De tribus Epiſtolis*. Cette Egliſe s'étant trouvé obligée dans cet ouvrage d'expliquer ce paſſage de S. Jean, *Lux in tenebris lucet*, qui avoit été allégué par Hincmare, elle en parle ainſi :

De trib. epiſt. cap. 27. ap. Maug. Tom. 2. p. 112.

Lux illa, præſentia majeſtatis ſuæ in tenebris lucens, id eſt, in infidelium cordibus, majeſtate conditoris ſuam præſentiam exhibens, OPERATUR ALIQUID IN EIS, *& ſi non,* UT VIDEANT IPSAM, TAMEN UT VIDEANT ALIQUID PER IPSAM, *id eſt, ut intelligant inter juſta & injuſta, inter bonum & malum, inter agendum & non agendum, in die quo judicabit Deus occulta hominum, quæ tamen lux non à facie illis reſplendet, quia non ad eam attendunt, ſed velut à tergo eis elucet.*

Ce paſſage explique en paſſant ce qui eſt dit dans l'epitre aux Romains c. 2. vers. 15. Que ceux qui n'ont point reçu la loi montrent dans leur cœur les œuvres de la loi écrites, & que leurs penſées les accuſeront ou les defendront au jour du jugement ; & il fait voir que l'Egliſe de Lion les entendoit, non des paiens juſtifiez, mais des paiens infideles.

Il montre clairement de plus que, ſelon cette Egliſe, cette lumiere qui luit dans les tenebres, n'eſt point ſans action ſur les infidel-

deles, & qu'elle leur découvre plusieurs veritez necessaires au salut. II. PART.

Mais pour revenir à S. Augustin, on ne peut douter, selon ses principes, que Dieu n'ait agi comme verité & comme lumiere sur l'esprit des infideles, puisqu'ils ont connu plusieurs veritez des mœurs, & qu'ils ne les ont pu connoître qu'etant eclairez par la verité souveraine; d'où il s'ensuit qu'elle les leur a fait connoître en agissant sur leurs esprits. Il enseigne cela particulierement à l'égard de la loi naturelle, qu'il dit que Dieu a écrite dans le cœur de tous les hommes, c'est-à-dire, qu'il la leur a manifestée.

Quis enim scribit in CORDIBUS HOMINUM NATURALEM LEGEM, NISI DEUS? Serm. Dem. in Mon. l. 2. c. 9. n. 32.

Il ne dit pas que l'on connoît cette loi naturelle par la raison humaine, il dit que c'est Dieu qui l'écrit dans le cœur: & c'est ce qu'il marque encore plus clairement par ces paroles.

Quis de justitia interrogatus, quando non habet causam, non facilè respondeat quid sit justum? Quando quidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri? Hoc & antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde judicarentur, etiam quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines ali- In Ps. 57. n. 1.

quid defuisse quererentur, scriptum est in tabulis, quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogerentur : & quasi foris secùs admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est, dicente scriptura: In cogitationibus enim impii interrogatio erit. Ubi interrogatio, ibi lex. Sed quia homines appetentes ea quæ foris sunt, etiam à se ipsis exules facti sunt, data est etiam conscripta lex: non quia in cordibus scripta non erat; sed quia tu fugitivus eras cordis tui.

Il dit plus bas, qu'on voit ces veritez, malgré que l'on en ait: *Hoc te cogit nosse lex intima, in ipso corde tuo conscripta.*

Ce passage de S. Augustin nous instruit de plusieurs veritez.

1. Il enseigne que la même loi que Dieu a fait écrire dans des tables de pierre, est écrite dans les cœurs de tous les hommes. C'est-à-dire qu'elle y est gravée par une lumiere interieure.

2. Qu'elle y est écrite par la *verité*: *in ipsis cordibus veritas scripsit:* or la verité n'écrit rien qu'en se manifestant & en agissant sur les esprits. Voila donc une manifestation, & une action de la verité sur tous les hommes.

3. Il enseigne qu'il peut arriver que des gens aient ces verites écrites dans le cœur, &

& que cependant ils ne les y lisent pas ; & c'est ce qui fait voir qu'il ne s'ensuit pas de ce que S. Augustin dit si souvent, que la verité est présente aux méchans comme le soleil l'est aux yeux aveugles, mais qu'ils sont absens à la verité ; qu'il ne s'ensuit pas, dis-je, que la verité ne luise pas dans les esprits des impies, & ne se manifeste pas à eux en quelque degré. Elle y luit en formant une connoissance de ces principes & de ces regles immuables des mœurs ; mais leur malice les empêche d'y faire attention, & les applique tout entiers aux objets de leurs passions. II. PART.

On peut fort bien avoir en même tems une connoissance obscure de certains principes & de certaines regles de mœurs, & ne les pas apercevoir par une application plus forte à d'autres objets, ou par des nuages & de fausses raisons que les passions fournissent. Ainsi on les connoît, & on les meconnoît en même tems. Mais en ce qu'on les connoît, il y a action de Dieu comme lumiere sur l'ame ; & on ne les meconnoît que parce que l'ame par sa malice volontaire s'oppose à cette lumiere.

Je sai bien que plusieurs Théologiens rapportent ces connoissances de la loi naturelle à certaines notions habituelles naturellement imprimées dans l'ame ; mais les principes & les expressions de S. Augustin ne

II. PART. permettent pas de les rapporter à une autre cauſe, qu'à des connoiſſances actuelles que Dieu comme verité imprime dans l'ame, à moins qu'on n'entende par ces connoiſſances habituelles des connoiſſances plus ſombres & moins diſtinctes, ce qui retomberoit dans le même ſens.

C'eſt ce qui paroît clairement par ce célebre paſſage du livre 14. de la Trinité chapitre 15. *Hinc eſt quòd etiam impii cogitant æternitatem, & multa rectè reprehendunt, rectéque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, niſi in quibus vident quemadmodum quiſque vivere debeat, etiamſi nec ipſi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in ſua natura, cùm proculdubio mente iſta videntur, eorumque mentes conſtet eſſe mutabiles, has verò regulas immutabiles videat, quisquis in eis & hoc videre potuerit; nec in habitu ſuæ mentis, cùm illæ regulæ ſint juſtitiæ, mentes verò eorum conſtet eſſe injuſtas. Ubinam ſunt iſtæ regulæ ſcriptæ, ubi quid ſit juſtum & injuſtus agnoſcit, ubi cernit habendum eſſe quod ipſe non habet? Ubi ergo ſcriptæ ſunt, niſi in libro lucis illius quæ Veritas dicitur? unde omnis lex juſta deſcribitur, & in cor hominis qui operatur juſtitiam, non migrando, ſed tamquam imprimendo transfertur; ſicut imago ex annulo & in ceram tranſit, & annulum non relinquit.*

quit. Qui verò non operatur, & tamen videt quid operandum ſit, ipſe eſt qui ab illa luce avertitur, à qua tamen tangitur: II. PART.

Ainſi quand S. Auguſtin rappelle les hommes à leur conſcience, ce n'eſt pas pour y voir ce qu'ils n'y ſauroient voir ſans une nouvelle illumination de la vérité qu'ils n'ont pas; mais c'eſt pour y reconnoître que cette verité s'eſt toujours manifeſtée & ſe manifeſte encore à eux, qu'elle a toujours luï dans leur eſprit, & qu'ils l'ont toûjours connue. C'eſt en un mot pour leur faire faire attention à cette action de Dieu, par laquelle il fait toujours connoître en quelque degré à la creature raiſonnable, au moins pendant qu'elle eſt encore dans la voie & dans l'état de mériter ou de démeriter, les regles immuables par leſquelles elle ſe devroit conduire.

J'ajoute cette exception, parce que ce S. docteur diſtingue en cela l'état des méchans dans cette vie de celui où ils ſeront dans l'autre: qu'ils ne ſont pas entierement ſéparez dans ce monde ici de la lumiere de Dieu, & qu'ils ne ſont pas entierement hors de Dieu, ni dans un aveuglement entier.

C'eſt ce qu'il enſeigne expreſſément ſur le Pſ. 6. en expliquant en paſſant ce paſſage de S. Paul: *Dedit illos Deus in reprobum ſenſum.*

II. PART. In Pſ. 6. n. 8. *Ea eſt*, dit-il, *cæcitas mentis. In eam quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce ſecluditur: ſed nondum penitus cùm in hac vita eſt. Sunt enim tenebræ exteriores, quæ magis ad diem judicii pertinere intelliguntur, ut penitus extra Deum ſit, quisquis, dum tempus eſt, corrigi noluerit. Penitus autem eſſe extra Deum, quid eſt, niſi eſſe in ſumma cæcitate?*

On peut tirer de ce paſſage ces propoſitions qui y ſont réellement contenues:

Nemo, quantumvis cæcus, in hac vita ab interiori Dei luce penitus ſecluditur.
Nemo in hac vita eſt penitus extra Deum.
Nemo in hac vita eſt in ſumma cæcitate.

Et de ces propoſitions on conclut ce que j'ai eu deſſein d'établir, que ſelon S. Auguſtin, Dieu en quelque degré luit comme vérité & comme lumiere dans l'eſprit de tous les hommes.

CHAPITRE II.

Autres principes de S. Auguſtin pour prouver la préſence d'une lumiere interieure qui éclaire tous les hommes, & qui leur fait même connoître Dieu.

JE ne puis mieux developper cette doctrine dont je parle, qu'en la tirant d'une ex-

excellente Théſe de M. Huygens, célebre Docteur & Profeſſeur de Louvain, qu'il a intitulée, *De veritate æterna.* II. PART.

Il enſeigne dans cette Théſe, que non-ſeulement la verité qu'il appelle *veritas docens & illuminans*, eſt Dieu même, mais auſſi la juſtice priſe pour la regle éternelle de la juſtice, & de même toutes les autres vertus priſes pour les raiſons eternelles qui preſcrivent ces vertus. *Si pia eſt anima*, dit S. Auguſtin, *eſt pietas apud Deum cujus ſit particeps anima ... ſi bona eſt anima, eſt bonitas apud Deum cujus particeps eſt anima.* Et il en eſt de même des autres vertus qui ſe peuvent trouver dans les hommes. Il y a toujours en Dieu des raiſons incorruptibles qui les preſcrivent, & qui ſont participées par les hommes qui pratiquent ces vertus; ces raiſons ſe connoiſſent, mais peu de perſonnes connoiſſent qu'ils les connoiſſent, & que ce qu'ils connoiſſent eſt Dieu même. Tract. 9. in Joan. n. 8. Degen. ad litter. n. 57.

M. Huygens conclut de là, qu'on peut avoir en cette vie une double connoiſſance de Dieu. L'une, qui eſt celle que tout le monde conçoit, par laquelle nous connoiſſons qu'il y a un Dieu tout puiſſant, createur, &c. L'autre par laquelle nous le connoiſſons, comme verité, comme juſtice, comme chaſteté, piété &c. quoique nous ignorions que cette verité, cette ſageſſe

II. PART. &c. ſoient Dieu ; & ſelon ce moien, dit-il, les athées même ont connu Dieu. *Quomodo etiam athei cognoverunt Deum, vel potius cognoverunt id quod Deus eſt, dum in ſcientiis tam ſpeculativis quàm practicis, etiam in iis quæ juſtitiam & alias virtutes concernunt, cognoverunt æternam veritatem, rationem, æquitatem.*

S. Auguſtin ajoute à cette doctrine, que quand on aime la juſtice dans les hommes, on connoit cette forme eternelle de la juſtice : *Homo qui creditur juſtus, ex ea forma & veritate diligitur, quam cernit & intelligit apud ſe ille qui diligit : ipſa verò forma & veritas non eſt quomodo aliunde diligatur.* Et ailleurs. *Videns hoc injuſtum eſſe utique ex aliqua regula juſtitiæ, cui comparans hoc quod vides pravum, & cernens non convenire rectitudini regulæ tuæ, reprehendis, tanquam artifex diſcernens juſtum ab injuſto. Ergo quæro à te, Juſtum hoc eſſe unde vides? Ubi, inquam, vides hoc juſtum, quo viſo reprehendis injuſtum? Unde illud neſcio quid, quo adſpergitur anima tua ex multis partibus in caligine conſtituta, neſcio quid hoc quod coruſcat menti tuæ, unde hoc juſtum? Itane non habet fontem ſuum? A te tibi eſt quod juſtum eſt, & tu tibi potes dare juſtitiam? Nemo ſibi dat quod non habet. Ergo cùm ſis injuſtus, eſſe non potes juſtus, niſi convertendo te ad quamdam juſtitiam manentem, à*

De Trin. l. 8. c. 6.

Enar. in Pſ 61. n. 21.

qua

quâ si recedis, injustus es; ad quam si accedis, justus es. Te recedente non deficit, te accedente non accrescit. Ubi est ergo ista justitia? ... vade illuc ubi semel locutus est Deus, & ibi invenies fontem justitiæ: ubi est fons vitæ: Quoniam apud te est fons vitæ. II. PART.

Et pour montrer qu'il n'admet pas cette vue de Dieu comme justice seulement dans les gens-de-bien, mais dans tous ceux qui improuvent l'injustice, il applique cette même doctrine aux impies qui improuvent certaines injustices: *Hinc est*, dit-il, *quòd etiam impii cogitent æternitatem, & multa rectè reprehendunt rectéque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat?* De Trin. l. 14. c. 15.

Il enseigne dans la suite que c'est en Dieu que ces regles sont écrites, & qu'on les voit dans le livre de la lumiere. *Ubi sunt istæ regulæ scriptæ, ubi quid sit justum & injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptæ sunt nisi in libro lucis illius quæ Veritas dicitur, unde omnis lex justa describitur?* Je ne prétens pas déterminer ici, si l'on voit ces regles en Dieu comme dans un *sujet* & dans un miroir, ou plutôt si Dieu opére ces connoissances dans l'ame comme cause efficiente, ce qui a le même effet, qui est de faire

II. PART. voir ces veritez qui ſont Dieu même. C'eſt une diſpute embarraſſée dans laquelle je n'entre point ici.

On ne ſauroit nier que cette connoiſſance de Dieu ne ſe rencontre en quelque degré dans tous les hommes, & même dans les nations les plus barbares, dans les Iroquois, les Lapons, les Caribes; car on n'en a jamais trouvé qui n'ait conſervé quelque ſentiment d'honnêteté, de raiſon & de juſtice. Toutes ces nations ont eu des loix ou des coutumes, qui, quoique mêlées d'une infinité de corruptions, marquent néanmoins qu'elles diſtinguent entre les actions juſtes & injuſtes. Et ainſi on trouve dans tous les hommes la preuve de ce que S. Auguſtin avance dans un de ſes livres : *Tanta eſt vis probitatis & caſtitatis; ut omnis, aut pene omnis, ejus laude moveatur natura humana; nec uſque adeo ſit turpitudine vitioſa, ut totum amittat ſenſum honeſtatis.*

L. 2. de Civit. Dei cap. 26.

Il eſt donc clair que, ſelon cette doctrine, Dieu comme verité, comme lumiere, comme juſtice, raionne dans l'eſprit des infideles & des impies, qu'il les éclaire juſqu'à quelque degré, & qu'ainſi ces paroles de S. Jean: *Et lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt*, peuvent être entendues d'une illumination effective & actuelle, & non ſeulement d'une lumiére divine demeurant ſans action.

Or cette illumination ſe faiſant ordinairement ſans qu'elle ſoit jointe à des paroles, l'eſprit ne la diſtingue pas ; & ainſi on ne doit avoir aucun égard au témoignage de ceux qui déclareroient, qu'ils n'ont jamais eu de ces ſortes de penſées & d'illuminations, parce qu'il ſe peut faire qu'ils les aient eues ſans le ſavoir. II. PART.

Voilà donc encore par le moien de cette doctrine dans S. Auguſtin une lumiere interieure communiquée aux hommes, & qui éclaire l'eſprit de tous les hommes, dont on peut dire que nul homme n'eſt privé.

Je remarquerai en paſſant qu'avant ce paſſage, *Et lux in tenebris lucet*, il eſt dit que la vie eſt dans le Verbe, & que cette vie eſt la lumiere : *In ipſo vita erat, & vita erat lux hominum.* Or cette vie, qui eſt dans le Verbe, eſt ce qui vivifie les hommes & la ſource de la vie de la grace & de la vie éternelle, & cette même vie eſt auſſi lumiere, parce que l'homme ne vit ni dans ce monde, ni dans l'autre que par la communication de la lumiere de Dieu. Et de là on doit conclurre que cette lumiere eſt vraiment ſurnaturelle & qu'elle enferme quelqu'amour. Car l'homme ni dans cette vie, ni dans l'autre, ne vit point de lumieres purement ſpeculatives. Cependant il eſt dit enſuite que cette lumiere vivifiante, & par conſequent très-ſurnaturelle, luit dans les ténebres : donc

la lumiere de Dieu vivifiante & ſurnaturelle luit à tous les hommes, quoique par leurs tenebres ils n'en profitent point.

CHAPITRE III.

Que cette doctrine n'eſt point particuliere à S. Auguſtin, mais qu'elle eſt de tradition étant des Péres Grecs & Latins.

COmme il pourroit facilement arriver qu'on prendroit cette doctrine pour une ſpéculation particuliere à S. Auguſtin, il eſt bon de faire voir qu'elle eſt des principaux Péres, & qu'elle a toutes les marques d'une doctrine de tradition, puis qu'étant aſſez eloignée des penſées humaines, elle ſe trouve néanmoins formellement enſeignée par un très-grand nombre de Péres Grecs & Latins.

Apol. 2. Car elle eſt de S. Juſtin: *Chriſtum primogenitum Dei edocti ſumus, & ſupra indicavimus eum rationem eſſe atque Verbum, cujus univerſum genus humanum eſt particeps.*

Div. Inſtit. l. 3. Elle eſt de Lactance: *Hoc cœleſte lumen univerſis oritur, quicumque oculos habent.*

De præp. Evang. l. 3. p. 63. Elle eſt d'Euſebe de Ceſarée: *Deus rationalis intelligentia parens omnes rationis participes curat.*

64. 65. 66. De Inc. Elle eſt de S. Athanaſe qui dit que Dieu apelle tous les hommes au ſalut: *Partim in-*

indita ſuæ imaginis luce, partim objectis in creaturarum diſpoſitione documentis : ce qu'il prouve amplement dans ce même lieu, dans lequel on voit en paſſant que le ſpectacle du monde n'eſt pas ſéparé de la lumiere de Dieu, que Dieu répand dans les eſprits. II. Part.

Elle eſt de S. Baſile répondant à cette queſtion : Pourquoi, ſi Dieu eſt auteur de la ſageſſe, on reprend ceux qui ne ſont pas ſages : *Si quis novit*, dit-il, *bonitatem Dei qui vult omnes homines ſalvos fieri & ad agnitionem veritatis venire, & ſancti Spiritus in donorum Dei diviſione & operatione diligentiam animadvertit : hoc planè intelligit, tarditatem intelligentiæ non ex eo naſci quòd tardus ſit qui beneficium dat ; ſed ex eo quòd increduli ſunt in quos beneficium confertur. Et rectè reprehenditur qui intelligentiæ expers eſt, ut qui, exorto ſole, de induſtria oculos claudit.* Il ferme donc ſes yeux, mais il reçoit néanmoins le don & le bienfait de Dieu, & le S. Eſprit ne laiſſe pas de les lui diſtribuer, *Beneficium confertur.* In Reg. brev. ad inter. 248.

Remarquez que, ſelon S. Baſile, cette lumiere eſt un don de Dieu, qu'elle eſt donnée à tous les hommes comme un bienfait : *Dat beneficium, beneficium confertur &c.*

Elle eſt de S. Hilaire : *Stat ad oſtium Verbum Dei, & pulſat oſtium animæ noſtræ & dicit : Ecce ſtans ad oſtium pulſo : ſi quis mihi aperuerit oſtium, ingrediar ad eum. Vult ergo* In Pſ. 118. lit. 12. n. 5.

ſem-

II. PART. *ſemper introire, ſed à nobis ne introeat, excluditur.*

In pſ. 100. ſerm. 12. n. 13. Elle eſt de S. Ambroiſe en divers lieux. *Verbum Deus & otioſum provocat & dormientem excitat; qui enim venit & januam pulſat, vult ſemper introire, ſed in nobis eſt quod non ſemper ingrediatur. Et illud quidem verum lumen omnibus lucet, ſed ſi quis feneſtras clauſerit, æterno lumine ſe ipſe fraudabit.*

In ep. ad Gal. c. 1. p. 233. Elle eſt de S. Jérôme: *Ex quo perſpicuum fit naturâ omnibus ineſſe Dei notitiam, nec quemquam ſine Chriſto naſci & non habere ſemina in ſe ſapientiæ & juſtitiæ reliquarumque virtutum.*

On peut ajouter que S. Bernard ſuit S. Auguſtin, & les Péres en ce point, & admet comme eux une lumiere commune à tous les hommes, qui n'eſt autre choſe que le Verbe qui éclaire leur eſprit, ce qui eſt clair par ce paſſage. *Ad hanc*, dit-il, *interiorem vocem aures cordis erigi admonemus, ut loquentem Deum intus audire, quam foris hominem ſtudeatis.* Mais à qui eſt-il donné d'entendre cette voix interieure? S. Bernard ajoute: *Nec ſane laborandum eſt, ut ad vocis hujus perveniatur auditum: labor eſt potius aures obturare ne audias. Nimirum vox ipſa ſe offert, ipſa ſe ingerit, nec pulſare interim ceſſat ad oſtia ſingulorum. Denique, Quadraginta annis proximus fui generationi huic,*

Serm de converſ. ad Cler. c. 1. n. 2.

Cap. 2.

&

& dixi, ſemper hi errant corde. Adhuc proximus nobis eſt, & non eſt fortè qui audiat. II. PART.

Mais quelle eſt cette voix interieure? Il le marque dans les paroles ſuivantes. *Eſt enim non tantùm vox virtutis, ſed & radius lucis, annuntians pariter hominibus peccata eorum, & illuminans abſcondita tenebrarum.* Et ce raion de lumiere, cette voix, eſt le Verbe même de Dieu. *Nec vero ulla interna hujus vocis ac lucis differentia eſt, cùm unus idemque ſit Dei filius, & Verbum Patris & ſplendor gloriæ.*

Sur l'Ep. aux Rom. ch. 2. v. 12.

On y peut encore ajouter ces paroles de l'auteur de la morale ſur S. Paul. „ Perſonne n'eſt ſans loi; qui ne l'a point gravée ſur la pierre, l'a gravée dans ſa conſcience. C'eſt elle qui accuſe, convainc, juge & condamne tous les pecheurs. Or elle ne le pourroit faire s'ils étoient dans une entiere ignorance de cette loi, & s'ils ne la connoiſſoient immediatement ou mediatement.

CHA-

II. PART.

CHAPITRE IV.

Que cette doctrine des Péres eſt contenue dans celle de pluſieurs Scholaſtiques, & premierement dans ce que la Faculté de Louvain enſeigne après les anciens Théologiens, qu'il n'y a point d'ignorance invincible de droit naturel.

LA plus commune & preſque l'unique doctrine qui s'enſeigne preſentement dans la Faculté de Louvain, eſt qu'il n'y a point d'ignorance invincible du droit naturel. Or ſi l'on y prend garde, cette doctrine n'eſt qu'une ſuite néceſſaire de cette propoſition des Péres, qu'il y a une lumiere de Dieu qui éclaire tous les hommes ſur leurs devoirs naturels. Car cette doctrine conſiſte à ſoutenir, que quoique l'homme puiſſe ignorer quantité de véritez particulieres de la loi naturelle, il connoît toujours ſuffiſamment les principes géneraux de cette loi, pour pouvoir ſurmonter cette ignorance des veritez particulieres, qui le fait tomber dans le péché.

Cette doctrine de la Faculté de Louvain eſt clairement de S. Thomas : *Quantum*, dit-il, *ad prima principia communia, lex naturalis nullo modo poteſt à cordibus hominum deleri in univerſali, deletur tamen in particulari*

1.2.q.94. a. 3.

lari operabili, ſecundùm quòd ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiſcentiam aut aliquam aliam paſſionem. II. PART.

Voilà la connoiſſance générale des principes de toute verité morale ſubſiſtant avec l'ignorance particuliere. Et S. Thomas marque en même tems, que de ce que cette ignorance particuliere n'eſt pas ſurmontée, c'eſt par la faute de la perſonne en qui elle ſe rencontre, puiſque c'eſt ſa concupiſcence qui l'empêche de faire l'application du principe qui l'éclaire ſur la vérité particuliere, ce qui eſt préciſément ce que l'on ſoutient.

Cette doctrine eſt auſſi celle des anciens Théologiens, comme le prouve M. Sinnich, & il en conclut lui même, que tous ceux qui péchent contre le droit naturel, ſont en quelque ſorte prévaricateurs. *Quoniam*, dit-il, *peccant, impingunt non ſolùm in aliquod particulare præceptum legis naturæ, quod fortè ignorant, ſed etiam in aliquod univerſale quod ignorare non poſſunt; ideo quatenus iſtud univerſale præceptum ſemper notum transgrediuntur, prævaricatores revera ſunt & dicuntur, quamvis ſub ea ratione, quâ particulare præceptum ſibi ignotum violant, nequaquam prævaricatores, ſed tantummodo peccatores fiunt.* Vinc. Dec. cap. 14. §. 3.

Ce qu'il prouve par un paſſage de S. Hilaire

II. PART. laire ſur le verſet du Pſalmiſte, *Prævaricatores reputavi omnes peccatores terræ.* Et pour accorder ſur ce point S. Auguſtin avec S. Auguſtin, voici ce qu'il dit: *Facile quoque ab antilogia purgatur Auguſtinus cum ſuis ſequacibus, qui ſubinde videntur peccata ignorantiæ adſtruere; aliàs autem nullum peccatum abſque alicujus legis notitia agnoſcere, quia nimirum peccata quæ perpetrantur ex ignorantia præceptorum particularium, non perpetrantur ſine notitia præceptorum communium. Cùm enim ad rectè agendum, inquit divus Thomas, homo dirigatur duplici ſcientia, univerſali & particulari, utriuſque defectus ſufficit, ad hoc quòd impediatur rectitudo voluntatis.*

1. part. cap. 8. §. 13. p. 353. Le Pére Havermans tient auſſi la même doctrine dans ſon livre intitulé, *Tyrocinium Theologiæ moralis*, & la prouve par quantité de paſſages de l'Ecriture & des Péres, & principalement de S. Auguſtin.

Il eſt vrai que cette doctrine laiſſe encore indécis, ſi ces principes de la loi naturelle, que perſonne ne peut ignorer, ſont connus naturellement ou ſurnaturellement; ce n'eſt pas auſſi de quoi il s'agit préſentement. Car je n'ai deſſein encore que de prouver que les principes des mœurs ſont connus par une lumiere de Dieu; que cette lumiere n'eſt pas ſeulement exterieure, mais interieure; qu'il n'y a perſonne qui en ſoit privé; & que cette lumiere eſt, ſelon S. Paul, ce qui

rend les hommes inexcuſables dans leurs crimes, *ut ſint inexcuſabiles*, & que c'eſt ſur elle qu'ils ſeront jugez, leur aiant été donnée, *ut eſſet unde judicarentur*, comme dit S. Auguſtin. D'où il ſemble qu'on puiſſe conclurre, que s'ils ne l'avoient point, ils ne ſeroient point jugez. Qu'elle ſoit naturelle ou ſurnaturelle, ce n'eſt point préſentement de quoi il s'agit.

CHAPITRE V.

Que cette même lumiere interieure eſt renfermée dans l'opinion des nouveaux & anciens Thomiſtes.

ON ſait que ceux qu'on appelle nouveaux Thomiſtes, prétendent que Dieu donne ou à tous ou à la plûpart des hommes une certaine grace qu'ils appellent ſuffiſante, que cette grace les éclaire tous, & qu'elle eſt un effet de la volonté que Dieu a de les ſauver tous, quoiqu'elle ne produiſe jamais cet effet, ſi Dieu n'y ajoute une miſéricorde plus profonde, *niſi altiùs miſereatur*, & qu'il ne leur donne pas ſeulement un pouvoir de ſe ſauver, qui eſt rendu ſtérile par leur malice volontaire, mais qui leur donne de plus la volonté effective par une grace efficace, qui ſoit l'effet de ſa volonté abſolue,

lue, qu'il ne leur doit pas, & qu'il peut leur refuſer.

Cette grace ſuffiſante eſt appellée par eux grace excitante. Ainſi comme la grace excitante renferme une lumiere interieure, elle contient par conſequent cette grace générale, que nous avons montré avoir été reconnue par S. Auguſtin & par les autres Péres.

Il eſt vrai que je n'ai pas encore prouvé que cette lumiere admiſe par S. Auguſtin fût ſurnaturelle, mais c'eſt ce que nous avons promis d'examiner dans ſon lieu. Et ce qui eſt déjà certain, c'eſt que tant la lumiere admiſe par les Péres, que celle qui eſt appellée grace excitante par les Thomiſtes, ſont également des lumieres interieures & des lumieres données ou à tous ou à la plûpart des hommes. Ainſi voilà une tradition d'une lumiere interieure donnée de Dieu aux hommes, continuée depuis les Péres juſqu'à ces derniers tems, & qui a toujours été crue dans l'Egliſe. Il ne faut plus qu'y ajouter la preuve que cette lumiere eſt ſuffiſante & ſurnaturelle, pour achever la preuve d'une grace ſuffiſante par toute la tradition.

Je ne ſeparerai point des nouveaux Thomiſtes une foule de Théologiens attachez à S. Thomas, qui ont admis des graces équivalentes à celles que les nouveaux Thomiſtes

ſtes ont appellées excitantes, & qui les ont admiſes en reconnoiſſant la prédeſtination & la grace efficace. C'eſt ce que le Pére Thomaſſin a entrepris de prouver dans le traité intitulé; *Schola conſenſus de gratia*, par les paſſages de ces Théologiens. II. PART. Tom. 3. Dogm. Tract. 4.

Il prétend, par exemple, que c'eſt là le vrai ſentiment de Henriquez Jéſuite, duquel il dit, qu'il n'y a guerres d'auteur qui ait combatu Molina de meilleure foi, & qui ait enſeigné l'efficacité de la grace avec plus d'étendue. *Singula*, dit-il, *bona opera à Deo prædeſtinata cenſet efficaciſſimo auxilio peragi.* Et néanmoins le même Henriquez ſoutient ſelon lui cette grace générale : car voici l'ordre qu'il met dans les Decrets divins. lib. p. 643.

Primò. Deus ſtatuit condere naturam hominum cum dono juſtitiæ quo poſſet ſervare omne præceptum, & ſalvari. Lib. de fine hom. c. 13.

Secundò. Poſt lapſum naturæ de ſe vult omnes ſalvos fieri, quia dat auxilia gratiæ de ſe ſufficientia, in quo ſigno nondum intelligitur prædeſtinaſſe, ſed negativè ſe habere circa homines.

Tertio. Vult & ſtatuit negativè ſe habere cum communi tantùm providentia circa plurimos, & præſcit certò illos communi providentiæ relictos eſſe damnandos, ſed neminem ſtatuit punire & damnare niſi præviſo peccato. Voilà la grace ſuffiſante ſtérile.

Quartò. Quoſdam de maſſa perditionis eligit,

II. PART. *git, & eos gratis prædestinat, qui tamen si relicti essent in communi providentia, damnarentur.*

Il ne faut pas s'imaginer que cette union de la prédestination gratuite & de la grace efficace avec une grace générale soit particuliere à ce Théologien; c'est au contraire l'opinion des autres Scholastiques plus anciens. En voici quelques passages.

In sent. l. 2. dist. 28. a. 2. q. 2. *Liberum arbitrium nunquam destituitur omni gratia gratis data*, dit S. Bonaventure. Or dans la doctrine de ce saint & des Théologiens de ce tems là, c'est par ces sortes de graces qu'ils appellent, *gratis datas*, que l'homme se dispose à la justification; & ce sont proprement des graces excitantes.

An. 1300 In lib. 2. sent. dist. 28. q. 1. a. 3. Gilles Romain général des Augustins, appellé le docteur fondamental: *Licet habentes gratiam, habeant eam per divinam misericordiam, non habentes eam, carent eâ per suam culpam. Dum sunt adulti, si semper faciissent quod in se est, & non restitissent divinæ motioni & divinæ vocationi, habuissent divinam gratiam, quam nisi volentes numquam perdidissent.*

Voilà donc une motion divine dans tous les adultes, motion à laquelle on résiste par une resistance qui les prive de la grace justifiante. Or on sait bien quel est le sentiment de cet auteur sur la prédestination gratuite.

An. 1320 L. 1. dist. 36. Ockam : *Deus vult antecedenter omnes sal-*

ſalvos fieri, quia ſcilicet dat eis antecedentia quibus poſſunt conſequi ſalutem. II. PART.

Guillelmus de Rubione de l'Ordre des Freres Mineurs, qui enſeigne que tout ſe fait par l'efficace & la détermination de la volonté divine, ne laiſſe pas de dire, que cette volonté antecedente du ſalut des hommes, que l'on met en Dieu, c'eſt une volonté, *quâ dantur homini antecedentia ipſi neceſſaria & ſufficientia ad ſalutem.* L. 1. dift. 36. q. 1.

La même definition de la volonté antecedente de Dieu à l'égard du ſalut de tous les hommes ſe trouve dans un abregé de Scot, fait par un Théologien de ſon Ordre appellé *Joannes de Colonia*, ſous le titre de Queſtions magiſtrales. *Deus vult omnes ſalvos fieri, quod intelligitur, diſtributione accommoda pro omnibus qui ſalvi fiunt. Aliter & melius: Vult omnes ſalvos fieri voluntate antecedente, quantum ex parte ſui, quia dedit omnibus dona naturalia & leges rectas & adjutoria ſufficientia ad ſalutem*, ce qui eſt répété & approuvé en mêmes termes par Pierre D'Ailly Cardinal de Cambrai. q. 413. In lib. 1. ſent. q. 13.

Toſtat. *Deus ſemper impellit aut tangit aliquo modo cor noſtrum pulſando ad bonum, juxta illud Apocalypſis: Ego ſum ad oſtium & pulſo.* In Math. 19. q. 85.

Nicolas de Orbellis de l'Ordre des Mineurs. *Vult Deus omnes ſalvos fieri, vel ex Auguſtino, quia nullus ſalvatur niſi velit Deus,* An. 1455 in 1. l. ſent. q. 46.

II. PART. *Deus, vel ex Damaſceno ex voluntate antecedente quantum in ſe eſt, dando ſcilicet antecedentia ad ſalutem:* entre leſquels il met l'inſpiration de la grace: *gratiam offerendo aut ad bonum inſpirando.*

In 2. l. ſent. d. 28. q. 2. Mort en 1471. Denis le Chartreux. *Vix aut nunquam libertas arbitrii deſtituitur omni gratia gratis data, per quam hic intelligitur omne quod ſpiritualiter ſuperadditur naturalibus, adjuvans aliquo modo & præparans voluntatem ad habitum uſumve gratiæ.*

In ſumma contra gentes. c. 259. Mort en 1528. François de Ferrare grand Thomiſte, parlant de l'aide par lequel on ſe prepare à la grace habituelle, c'eſt-à-dire, à la grace ſuffiſante, & apellant cette grace préparatoire, *le ſecond ſecours*, enſeigne ce qui ſuit. *Secundum auxilium omnibus impendit Deus, & nulli quantum ad hoc abſens eſt Deus, cùm nullus ſit qui ab eo non moveatur ad bonum & ad gratiæ præparationem juxta illud: Ego ſum ad oſtium & pulſo.*

In Conf. art. Luth. p. 566. Le Cardinal Contarin après avoir enſeigné, que *præter univerſalem illam vim quâ movemur à cauſa prima, requiritur privatus quidam & particularis motus, quo in Deum per fidem convertamur, & converſi juſtificemur*, ſoutient, que *nulli deeſt hic motus à Deo, dummodo quis non officiat, & rejiciat hunc divinum afflatum.*

In ſent. 2. diſt. 28. ad 17. arg. Major Docteur de Paris: *Si culpa adulti non*

non obfuerit, communiter & communiſſimè cuilibet datur auxilium ſpeciale. II. PART.

Le Pape Adrien VI. *Eam miſericordiam, ut probabiliter teneo, viatoribus exhibet Deus quòd ſufficienter eis adſiſtit & ſuam gratiam offert, quâ pro extremo ſaltem virium laborando poſſint peccati indulgentiam promereri.* In 4. ed. Rom. an. 1522. p. 102.

CHAPITRE VI.

Réponſe à l'objection, qu'on tire des pechez d'ignorance.

AVant que de paſſer plus outre, il faut reſoudre une objection que l'on propoſe contre cette lumiere générale. Cette lumiere, dit-on, ne ſauroit être autre choſe qu'une penſée que Dieu forme dans l'eſprit de l'homme pour l'inſtruire de ſes devoirs, & pour en bannir l'ignorance. C'eſt une eſpece d'avertiſſement. Or cet avertiſſement ne ſauroit être inconnu à celui à qui il eſt donné, puiſque chacun ſait ce qu'il penſe, & que ſi on ne le ſavoit pas, cet avertiſſement ſeroit inutile. Cependant il eſt certain par la foi & par l'experience, que l'ignorance n'eſt point bannie de l'eſprit des hommes en une infinité de rencontres, & que les paiens, les impies, les libertins, les heretiques, & même tous les hommes commettent une infinité de fautes dont ils ne

II. PART. ſont point avertis par aucune bonne penſée. On ne s'apperçoit point de cette multitude de bonnes penſées, qu'on devroit éprouver toutes les fois qu'on ſe porte à pecher. Il y en a même beaucoup qui s'y portent par les mouvemens d'une conſcience trompée, & qui croient faire un ſacrifice à Dieu par des actions que Dieu condamne, & qu'ils croient bonnes & innocentes. C'eſt donc une pure chimére que ces prétendues lumieres qui ne manquent à perſonne, & qui éclairent les hommes dans tous leurs devoirs. Si nous les avions toujours, nous ne pourions rien ignorer, & comme il eſt certain que les hommes commettent une infinité de fautes par ignorance, il eſt certain qu'ils n'ont point ces lumieres génerales qu'on leur veut donner.

Pour répondre nettement à cette objection il faut diviſer la réponſe en diverſes remarques, qui feront voir que les pechez d'ignorance peuvent ſubſiſter en bien des manieres avec ces lumieres génerales que nous avons établies, & qui nous donnent le moien de connoître les devoirs que l'on ignore.

Premierement, il eſt certain qu'on peut ignorer une verité, & être même fortement perſuadé que c'eſt une erreur, & avoir pourtant actuellement dans l'eſprit un grand nombre de principes & de lumieres capables de nous

nous en inſtruire. Il n'en faut point d'autre exemple que celui des héretiques, comme, par exemple, d'Aubertin ſur la matiere de la preſence réelle. Il a été toute ſa vie perſuadé de l'erreur contraire à cette verité, & cependant jamais homme n'eut dans l'eſprit une plus grande foule de preuves de la verité qu'il a combattue toute ſa vie. La paſſion dont il étoit prévenu les lui faiſoit toutes regarder comme fauſſes & illuſoires. Il les voioit toutes, & ne ſe laiſſoit toucher d'aucune, parce que ſon cœur étoit prévenu de paſſion. II. PART.

Il ignoroit ces preuves en un ſens parce que ce n'eſt pas les connoître que de les regarder comme fauſſes. Et dans un autre ſens il ne les ignoroit pas, parce qu'il ſavoit tout ce qu'elles contenoient, & que ſans l'aveuglement volontaire de ſon cœur, la vue qu'il en avoit, auroit eu ſur lui l'effet de la perſuaſion.

Il en eſt de même des Athées : ils ne ſavent pas qu'il y a un Dieu, puiſque leur malice leur fait conclurre qu'il n'y en a point. Cependant ils ne laiſſent pas d'être environnez de preuves de Dieu qui les perſuaderoient, ſi la corruption de leur cœur ne les empêchoit de s'y appliquer. Ainſi Dieu ſe manifeſte à eux, & il ne s'y manifeſte pas. Il ſe manifeſte à eux, parce qu'il leur donne des lumieres dont ils conclurroient

ſans peine l'exiſtence d'un Dieu, mais ces lumieres ne produiſent pas en eux la conviction de l'exiſtence de Dieu, parce qu'ils ne ſont que les entrevoir, & qu'ils ne s'y appliquent pas avec l'attention néceſſaire; ils ſe livrent au contraire aux raiſons de doute, parce qu'ils les aiment, & que leur cœur deſire qu'il n'y ait point de Dieu dont ils puiſſent apprehender la juſtice.

Les Epicuriens ne laiſſoient pas d'être continuellement frappez des preuves de la providence, ils l'ignoroient donc & ils ne l'ignoroient pas. Ainſi les preuves de la verité étoient jointes dans leur eſprit avec la perſuaſion de l'erreur. Il en eſt de même des vicieux qui mettent le ſouverain bien dans le plaiſir, ils ont auſſi ſouvent des idées des vertus & de la juſtice, & ces idées ſont une lumiere qui les leur découvre; & cette juſtice étant Dieu même, c'eſt Dieu qui eſt effectivement l'objet de leurs penſées. Mais ces penſées véritables ne laiſſent pas de ſubſiſter avec l'ignorance de la vertu, parceque l'eſprit conſentant vivement aux penſées ſenſuelles, ſe laiſſe perſuader que ces idées ſpirituelles ne ſont que des chimeres ſans ſolidité, & il ne donne ainſi qu'une très-petite partie de ſon application libre à ces penſées & à ces lumieres qui le frappent foiblement.

On peut éclaircir cela par une maxime que

que j'ai oui attribuer à Ariſtote, & que je n'ai pas lue, parce que je ne l'ai gueres lu, mais qu'elle en ſoit, ou qu'elle n'en ſoit pas, elle eſt vraie. Cette maxime eſt que le ſyllogiſme d'un incontinent eſt compoſé de quatre propoſitions, *Syllogiſmus incontinentis habet quatuor propoſitiones.* II. PART.

Ces quatre propoſitions ſont la majeure véritable, qui contient en ſoi le principe de la condamnation de l'action vitieuſe : la majeure fauſſe & trompeuſe, qui contient en ſoi le faux principe de l'approbation de l'action vicieuſe.

L'incontinent aiant ces deux lumieres dans l'eſprit ; l'une véritable & l'autre fauſſe, mais prévenu d'une paſſion qui le domine, joint une mineure à la fauſſe lumiere, & en tire une concluſion fauſſe. Et voilà ces quatre propoſitions ou ces quatre regards de l'eſprit remarquez par Ariſtote.

1. Le regard diſtinct de la majeure véritable. 2. Le regard diſtinct de la majeure fauſſe. 3. Le regard diſtinct de la mineure que la cupidité lui fait joindre à la mauvaiſe majeure. 4. Et le regard diſtinct de la mauvaiſe concluſion.

On voit par là que la lumiere véritable ſubſiſte avec la fauſſe lumiere dans cet état très-ordinaire aux pécheurs, ce qui peut s'étendre à l'égard de tous les hommes, comme je le dirai ci-après. Et par conſequent

II. PART. qu'une grace excitante, qui contiendra cette majeure véritable, peut être jointe avec une infinité de majeures qui déterminent l'esprit à l'erreur.

Par là il est facile d'entendre comment on conçoit cette lumiere générale, jointe avec l'ignorance de la verité.

On la conçoit comme une lumiere qui subsiste dans l'esprit des pécheurs avec la mauvaise maxime, & l'on ajoute que c'est Dieu qui la donne. On expliquera ensuite s'il est nécessaire d'y joindre quelque petit amour pour le bien qui est montré par cette lumiere, mais qui est surmonté par la cupidité plus forte; l'on prétend seulement qu'avec cette lumiere l'homme a le pouvoir de faire le bien, quoiqu'il ne le fasse jamais, parce que la cupidité forme en lui une impuissance volontaire & conséquente de le faire.

On dira qu'au moins cette lumiere ne se peut concevoir que dans l'état qu'Aristote apelle d'*incontinence*; mais qu'on ne le peut admettre dans celui qu'il apelle d'*intemperance*, dans lequel on ne voit plus ces maximes véritables qui condamnent les actions vicieuses; mais on se porte au mal sans remords & sans aucune resistance, ni de la part de la lumiere, ni de la part de la pente du cœur, qui est proprement ce qu'on appelle l'état d'intemperance.

Voi-

Voilà la seule difficulté que l'on peut faire, mais la solution en est aisée. C'est qu'encore qu'une personne puisse être dans l'état d'intemperance à l'égard de quelqu'action vitieuse en particulier, il n'y est jamais à l'égard de toutes les véritez morales qui condamnent les actions vicieuses. Il y a toujours quelque lumiere superieure, qui subsiste dans son esprit avec la fausse maxime qui emporte dans la pratique cette lumiere superieure. Or si la cupidité permettoit de faire une attention suffisante à cette maxime veritable & superieure, l'esprit seroit conduit par des consequences nécessaires à la verité ignorée. II. PART.

Il y a une suite néceſſaire entre les principes generaux de la morale & la condamnation de toutes les actions vicieuſes en particulier. Ce n'eſt que faute de faire attention à ces principes generaux que l'on étouffe les lumieres qui étant étouffées forment l'état d'intemperance.

C'eſt par cette raiſon que nous avons vu ci devant, que M. Sinnich ſoutient que tous les pecheurs, quelqu'ignorance qu'on ſuppoſe en eux des loix de la nature, ſont en même tems prévaricateurs de quelque loi ſuperieure qu'ils n'ignorent pas, d'où dependent les loix particulieres qu'ils violent en les ignorant : & c'eſt par une ſuite de cette doctrine que S. Thomas admet dans

tous les pécheurs à l'égard de la loi éternelle, *aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem.*

A l'égard même des perſonnes qui ne voient point du tout ces raiſons oppoſées, & qui ne vont pas juſqu'à former le moindre doute, il n'y a qu'à diſtinguer en eux deux ſortes de lumieres, les unes immediates & les autres mediates.

Il eſt peut-être poſſible d'être abſolument privé des lumieres immediates, & je veux bien accorder qu'il y en a qui peuvent ignorer les principes immediats qui contiennent clairement certaines regles des mœurs: mais il y a des principes plus éloignez qui les découvrent par un enchaînement de propoſitions, enſorte qu'un premier principe ne fera voir par lui même qu'une conſequence immediate, & qu'il faudra une application particuliere pour decouvrir dans cette conſequence immediate une troiſiéme conſequence, & dans cette troiſiéme une quatriéme. Or c'eſt la faute de celui qui eſt eclairé ſur le premier principe, de ne le pas ſuivre, & de le laiſſer là ſans faire aucun effort pour le pénetrer; & l'on ne peut dire d'un homme dans cet état qu'il ſoit dans l'impuiſſance de parvenir à la verité; s'il ne la peut appercevoir par une vue immediate, il le peut par une ſuite de conſequences qui l'y conduiſent ſurement.

Il

Il y aura donc alors dans l'esprit une réelle ignorance de la derniere consequence qui II. PART. sert de principe immediat à la verité ignorée, & cependant il ne laissera pas d'y avoir une lumiere effective sur le principe qui la contient mediatement, & l'esprit la pourroit decouvrir si la paresse que la cupidité inspire, n'empêchoit point l'esprit de s'y appliquer. Ainsi jamais l'ignorance ne donne lieu de conclurre l'absence de toute lumiere tant médiate qu'immediate ; & il est très-possible qu'en même tems qu'un homme tombe dans une infinité de pechez d'ignorance, il ait pourtant dans l'esprit quantité de lumieres très-capables de surmonter cette ignorance, si la cupidité volontaire ne l'empêchoit pas de les suivre.

Mais il y a encore un autre moien & une autre voie d'expliquer comment les pechez d'ignorance peuvent subsister avec une lumiere qui nous rend capables de la surmonter. Cette voie n'est pas de dire que nous avons toujours une lumiere mediate ou immediate pour connoître toutes les veritez que nous ignorons. C'est de dire que toute ignorance est causée par quelque peché volontaire dont pouvant nous abstenir, nous pouvons par consequent éviter cette ignorance.

C'est S. Paul qui nous enseigne expresse-

ment cette voie dans le premier chapitre de l'Epître aux Romains.

Il y enſeigne que le ſpectacle des créatures eſt toujours joint à quelque lumiere, par laquelle Dieu nous manifeſte ſes grandeurs inviſibles, ſa puiſſance & ſa divinité.

Que cette lumiere nous rend inexcuſables dans l'abus que nous en faiſons. *Et obſcuratum eſt inſipiens cor eorum.*

Que cet abus nous obſcurcit le cœur & nous attire les tenebres & l'ignorance.

Ainſi comme les hommes ſont inexcuſables d'avoir abuſé de ces connoiſſances que Dieu leur avoit données, ils ſont auſſi inexcuſables d'avoir attiré ces tenebres & cette ignorance, c'eſt-à-dire, que l'obſcurciſſement de leur eſprit, qui eſt la même choſe que leur ignorance, n'eſt qu'une ſuite de l'abus volontaire des graces de Dieu. Ils pouvoient donc l'éviter, comme ils pouvoient n'abuſer pas des lumieres de Dieu.

Enfin l'on peut encore ſoutenir, que c'eſt une conſequence qui n'eſt pas ſolide, de conclurre de ce que les hommes ne s'apperçoivent pas toujours des penſées qui les avertiſſent que certaines actions ſont mauvaiſes, qu'ils n'ont point en effet de lumieres pour le connoître, & parce que cette matiere eſt importante, je croi qu'il eſt bon d'en faire un chapitre exprès pour l'éclaircir avec plus de ſoin.

CHA-

II. PART.

CHAPITRE VII.

Que nous pouvons souvent avoir des pensées formellement dans notre esprit, qui nous font connoître si des actions sont bonnes ou mauvaises, & ne les distinguer point, ensorte que nous serions prêts d'assurer que nous ne les avons jamais eues.

SI l'on veut faire réflexion sur la nature de notre esprit, on reconnoîtra sans peine qu'il ne se souvient gueres que de l'objet direct de sa connoissance; mais qu'il fait peu de reflexion sur quantité d'idées accessoires qui y sont jointes.

On a prouvé dans l'Art de penser à l'égard d'une question agitée entre les philosophes, *s'il y avoit ou s'il n'y avoit pas de paroles deshonnêtes, qu'un homme sage dût éviter*, qu'il y avoit certaines idées jointes à l'objet direct de la pensée qu'on pourroit avoir toujours senties, quoiqu'on n'y eût point encore fait de réflexion expresse. On fait ainsi tous les jours de nouvelles decouvertes dans les pensées comme dans les autres choses, & l'on y apperçoit ce que l'on n'avoit point cru qui y fût. Or la plûpart des regles de la justice sont de cette nature. Elles sont mêlées & confondues dans l'esprit des hommes avec d'autres objets, qui

1 part. Chap. 4.

II. Part. qui tiennent lieu d'objets directs. On conçoit directement ses actions, & on n'en sent l'injustice que par une idée accessoire que l'on ne distingue pas nettement, & dont on sent seulement l'impression par l'eloignement qu'elle nous donne de ces actions. Ainsi, quoiqu'il se puisse faire qu'on ignore quantité de regles de morale, on ne peut néanmoins jamais assurer, qu'on ne les ait jamais connues, parce qu'il se peut faire qu'on les ait connues de quelqu'une de ces manieres imperceptibles.

Comme ce principe est très-important pour connoître de quelle maniere l'esprit agit, il n'est pas inutile d'y ajouter encore quelques considerations. Je ne craindrai donc point de dire que, quoique je sache que Bellarmin rejette comme une chimere ces pensées dont on ne s'apperçoit point, & qu'elles soient même rejettées dans le Wendrock, je suis néanmoins persuadé que si on considere ces choses plus exactement, on reconnoitra que ce que ces auteurs ont avancé sur ce point n'est pas assés exact, & que tant s'en faut que nous connoissions toutes nos pensées, il est vrai au contraire que la plus grande partie de nos pensées nous sont inconnues; & que sans être connues, elles ne laissent pas d'être dans notre esprit, de s'y faire sentir, de nous conduire, de nous faire tirer des conclusions préci-

Voiez les Regles du bon sens art. 5. Tom. 2. des écrits de M. Arn. sur la grace générale.

cises, d'être le principe d'une infinité de reſo- II.
lutions, de nous pouſſer & de nous déterми- PART.
ner dans nos jugemens, ſans que nous en aions une idée nette & diſtincte, ſans que nous les puiſſions exprimer ſur le champ, & ſans que nous les puiſſions le plus ſouvent decouvrir que par beaucoup de réflexions, dont la plûpart des hommes ſont incapables, & enfin ſans que nous nous en ſouvenions.

Voici les raiſons qui me ſont entrer dans ce ſentiment.

Il eſt ſi commun dans les diſcours tant interieurs qu'exterieurs, auſſi bien que dans les écrits & dans les livres, de faire des entymêmes, qu'il eſt rare d'y faire des ſyllogiſmes parfaits & categoriques; & même ſouvent ces entymêmes ſont renfermez dans une ſeule propoſition, qui naît des vues qu'on n'exprime point: or ces vues non exprimées ne ſont pas toujours diſtinctement & expreſſément connues, ou ſouvent l'eſprit les voit & les ſent d'une maniere indiſtincte & confuſe, & n'en a point d'idée juſte & préciſe dont il puiſſe ſe ſouvenir ordinairement.

Tous les livres ſont pleins de ces entymêmes & de ces ſortes de propoſitions. L'eſprit s'y rend à cauſe des vues qui le frappent; mais ſi on lui demandoit quelles

elles

elles ſont, il lui ſeroit très-difficile de le marquer diſtinctement.

On conſent ſans peine à ce vers entymématique de la Medée d'Ovide.

Servare potui, perdere an poſſim rogas?

Je l'ai pu conſerver, je le pourrai donc perdre.

Cependant bien des gens auroient peine à en marquer diſtinctement la majeure. La plûpart des penſées gnomologiques & ſententieuſes auxquelles l'eſprit ſe rend, ſont fondées ainſi ſur des vues & des raiſons confuſes, que l'on ſent & que l'on ne conçoit point préciſément & diſtinctement.

Il y a preſque toujours une raiſon ſecrette de ces ſentences, qui cauſe ce conſentement de l'eſprit: il en eſt de même de preſque tous les conſeils, que l'on n'approuve qu'en vertu de cette raiſon ſecrete & non exprimée.

Ciceron conſeille à Lentulus dans une de ſes lettres, que s'il peut ſe rendre certainement maître de l'Egipte, il doit entreprendre ſans tant d'ordres du Senat de retablir le jeune roi Ptolomée; mais il lui dit en même tems que s'il y a lieu de douter du ſuccès de cette entrepriſe, il ne la doit pas tenter. *Nos quidem hoc ſentimus, ſi exploratum tibi ſit, poſſe te illius regni potiri, non eſſe cunctandum, ſin dubium, non eſſe conandum.*

L. 1. ep. 7.

dum. On ſent que ce conſeil eſt judicieux, on entrevoit les maximes ſur leſquelles il eſt fondé ; mais on les entrevoit ſans diſtinction, & ſi l'on peut bien ſe ſouvenir de cet avis formé & exprime, on ne ſe ſouvient point diſtinctement des vues qui l'ont fait approuver. II. PART.

Il dit au même Lentulus, en lui rendant raiſon de la difference de ſa conduite preſente d'avec celle qu'il avoit autrefois tenue : *Collegi ipſe me, & cum ipſa republica quaſi ſum collocutus, ut mihi tam multa pro ſe perpeſſo atque perfuncto concederet, ut officium meum, memoremque in benè meritos animum fidemque fratris mei præſtarem, eumque, quem bonum civem ſemper habuiſſet, bonum virum eſſe pateretur.* Il y a dans ce diſcours quantité de maximes & de penſées ſuppoſées, qui font qu'on ſe rend à ce diſcours, & qu'il paroit raiſonnable ; mais on ne les conçoit point diſtinctement. L. 1. ep. 9.

On peut dire, ſuivant cette penſée que les livres n'étant que des amas de penſées, chaque livre eſt en quelque ſorte double, & imprime dans l'eſprit deux ſortes d'idées. Car il y imprime un amas de penſée formées, exprimées & conçues diſtinctement, & outre cela il y excite un autre amas d'idées, de vues & de penſées indiſtinctes, que l'on ſent & que l'on auroit peine à exprimer ; & c'eſt d'ordinaire dans ces

ces vues excitées, & non exprimées que conſiſte la beauté des livres & des écrits.

Ceux qui en excitent le plus donnent plus de plaiſir à l'eſprit, parce qu'ils ſont plus vifs & plus pénetrans; ceux au contraire qui n'en excitent point, & qui ne preſentent que des penſées exprimées, ſont des écrits fades & languiſſans, qui ne reveillent point l'eſprit; & c'eſt proprement ce que fait le ſtile ſcholaſtique.

Mais il ne faut pass'imaginer que ces vues & ces penſées ſimplement excitées n'agiſſent point ſur l'eſprit. C'eſt d'elles au contraire que depend ſouvent l'efficace des penſées exprimées, le plaiſir qu'on y ſent, & la force de la perſuaſion.

L'eſprit ſe rend ſouvent à la penſée exprimée en vertu d'une maxime qu'il ne fait que ſentir, & qui eſt néanmoins principe de ſon conſentement, & ces maximes ſenties enferment encore ſouvent d'autres vues, ſans que l'on en puiſſe borner l'etendue préciſe, deſorte que quand on vient à les revêtir de paroles, chacun jugeroit, qu'il ne les a jamais eues.

Nous voions une image de ce qui ſe paſſe dans notre eſprit dans ce qui arrive à l'égard des mouvemens corporels.

Quand une pierre tombe dans l'eau, & qu'elle vient à y occuper une place, l'eau qui occupoit cette place ſe repand en cercle

cle ſur la ſurface de l'eau, afin de la rendre egale, & l'on diſtingue ces cercles juſqu'à une certaine diſtance ; mais enſuite, quoique le mouvement s'étende bien plus loin, ces cercles deviennent inſenſibles, & il eſt à remarquer que de même qu'il ſe fait un cercle de mouvement dans l'eau où cette pierre eſt tombée, il s'en fait un dans l'air à cauſe de la place qu'elle quitte, qui eſt occupée par une partie d'air, & la place de cet air par une autre. Comme on ne doit donc pas conclurre qu'il n'y a point de mouvement dans l'eau ni dans l'air, quand on ne l'apercoit pas, on ne doit point conclurre de même, qu'il n'y a pas de vues dans l'éſprit quand on ne s'en aperçoit pas. On ne ſe ſouvient de ces vues que quand elles ſont groſſieres, mais ſi elles ſont fines, ſubtiles & déliées, on les ſent ; mais on ne les diſtingue pas. II. PART.

Si l'on demande des exemples de ces vues inconnues & non apperçues, en voici quelques-uns.

Il n'y a rien de ſi ordinaire aux hommes, que de marcher dans les rues d'une ville ou dans les champs avec un deſſein d'arriver à un certain lieu, & quand ils ſont dans cette diſpoſition, ils ne manquent jamais de preferer le chémin le plus droit à celui qui eſt le plus tortueux. Toutes choſes étant égales, ils ſuivent ſurement & reguliere-

ment

ment cette conduite, & il n'y a pas juſqu'aux enfans qui l'obſervent. Or cette conduite eſt clairement fondée ſur cet axiome de géometrie, qu'*entre deux points la ligne droite eſt la plus courte*; & ſur cette maxime de morale, que pour arriver au but où l'on tend, il faut choiſir les plus courts & les meilleurs moiens. Ces maximes conduiſent réellement tous ceux qui marchent, & néanmoins preſqu'aucun d'eux ne les conçoit diſtinctement.

Y a-t-il rien de plus ordinaire quand on apperçoit quelqu'effet nouveau dont on ignore la cauſe, que de demander, qui a fait cela? qui a caſſé ce verre? qui a briſé ce vaſe? Or cette queſtion eſt fondée ſur cette maxime générale, qu'il n'y a point d'effet réel ſans cauſe réelle. Cependant qui s'en aviſe, qui eſt-ce qui penſe formellement & diſtinctement à ce principe, & qui ne jureroit, s'il en étoit interrogé, qu'il n'y a jamais penſé?

Un homme ſe promene le long d'une riviere qui eſt à main droite, & quand il a les yeux ouverts, il ne manque jamais d'éviter de ſe jetter dans l'eau; parce d'une part qu'il conçoit cela comme un mal, & de l'autre qu'il voit qu'une demarche à droit l'y feroit tomber; cependant demandez lui, s'il a apperçu en lui cet-

cette double penſée, il vous dira qu'il ne s'en eſt point apperçu. II. PART.

On prie un homme enfermé dans une chambre haute, où il y a une porte & des fenêtres ouvertes, de venir en bas parler à quelqu'un qui le demande ; s'il n'eſt pas fou, il ſortira aſſurément par la porte & non par la fenêtre. Et il y a peu même de fous qui n'agiſſent ainſi. D'où vient cela? C'eſt qu'il conçoit qu'en ſortant par la fenêtre il ſe romproit le cou, ou que la voie unique de ſortir de cette chambre ſans danger eſt d'en ſortir par la porte. Tout cela ſe paſſe dans ſon eſprit ; mais c'eſt par des vues indiſtinctes dont il ne s'apperçoit point.

Il en eſt de même des maximes qui nous conduiſent dans la vie, on n'en voit pas d'ordinaire pour une, on en ſent pluſieurs ; mais il y en a une qui plaît davantage. Un homme qui eſt en pleine campagne, où il y a ſeulement un chemin tracé, & une infinité de chemins non tracez, en même tems qu'il s'engage dans ce chemin tracé, voit qu'il y en a cent mille autres à travers champ où il pourroit marcher, & la diſpoſition de ſon eſprit eſt très differente de celle d'un homme qui marche entre deux murailles qui l'empêchent de s'écarter, quoiqu'il ne faſſe pas réflexion à cette diverſité de chemins.

Ainſi

II. PART.

Ainſi j'avoue que je ne trouve rien de moins fondé que ce ſentiment qu'on attribue à Bellarmin, que nous n'avons point en nous d'autres penſées que celles que nous y connoiſſons diſtinctement, & il me ſemble au contraire, qu'on ne ſauroit jamais dire & affirmer avec aſſurance, qu'une perſonne qui fait une action n'ait point eu en même tems des vues & des connoiſſances qui l'en detournaſſent; car ſi l'on peut dire qu'il n'a point eu de penſées diſtinctes, on ne peut dire avec aſſurance qu'il n'a point eu de penſées confuſes & indiſtinctes, qui ne laiſſent pas d'être des principes très-réels de nos actions.

C'eſt ce qui paroît clairement par la doctrine, & par le ſentiment commun de toutes les perſonnes ſpirituelles, exprimé dans S. Gregoire le grand par ces paroles de ſon Paſtoral: *Sæpe ſibi mens de ſe ipſa mentitur, fingitque de bono opere amare quod non amat.* Or cette ame qui s'imagine qu'elle aime ce qu'elle n'aime pas, ſe cache & ſe diſſimule qu'elle aime ce qu'elle aime en effet; elle ignore donc ſon amour & ſes penſées: & c'eſt pourquoi il n'y a point de perſonne vraiment humble, qui n'avoue qu'il ſe gliſſe dans ſon cœur beaucoup de penſées & d'affections mauvaiſes dont il ne s'apperçoit point, & qui ne s'accuſe des conſentemens qu'il y donne ſans y penſer.

M.

M. Hamon, l'un des premiers auteurs ascetiques qui ait écrit en ce tems ci de ces matieres, expliquant ce verſet des Proverbes chapitre 1. vers. 11. *Si dixerint, veni nobiscum, inſidiemur ſanguini.* „ Il faut a- „ vouer, dit-il, que les méchans ne par- „ lent point en la maniere que le ſage les „ fait parler. Ce ne ſont donc pas les pa- „ roles de leur bouche, mais les paroles de „ leur cœur, & ils parlent de cette ſorte „ ſans qu'ils le ſachent. Par conſequent „ nous ne pouvons entendre ce qu'ils n'en- „ tendent pas eux mêmes, & ce que Dieu „ ſeul entend, qui pénètre juſqu'au fond „ des cœurs, & qui découvre à nud ce „ qu'il y a de plus caché dans les abîmes. „ Cela eſt bien terrible que les méchans „ parlent contre Dieu dans le tems même „ qu'ils croient ne rien dire. Et comment „ ſerons nous en aſſurance de ce langage „ imperceptible, du quel le ſilence même „ peut être coupable? II. PART.

Je me ſouviens d'avoir lu dans un auteur fort ſpirituel, que le plus grand empêchement des converſions conſiſte en certains deſirs ſecrets cachez au fond de l'ame, dont il faut par conſequent demander ſouvent à Dieu qu'il nous délivre. Voila donc des deſirs, & par conſequent des penſées; car il n'y a point de deſirs ſans penſées, & des deſirs actifs, puiſqu'ils empêchent de ſe con-

II. Part. convertir. Et cependant ces desirs sont inconnus à l'ame.

Or s'il peut y avoir dans le cœur des pensées mauvaises, des desirs imperceptibles dont on ne s'apperçoit point, & qui sont suffisans neanmoins pour corrompre actuellement nos actions; pourquoi feroit-on difficulté d'avouer, qu'il peut y avoir des pensées bonnes & de bons desirs dont on ne s'apperçoit point, qui sont suffisans pour donner un pouvoir d'agir qui ne passe pas jusqu'à l'action. S'il y a des pensées & des vues de cupidité qui demeurent cachées à l'ame, auxquelles elle consent, & qui la rendent coupable; pourquoi n'y auroit-il pas aussi des pensées, & des vues de verité & de charité auxquelles elle resiste & qu'elle rejette?

C'est sur ce fondement que je ne suis point du tout satisfait de certaines raisons specieuses, qui me paroissent avoir plus d'eclat que de solidité: ce sont celles qu'on allegue pour montrer que les Americains n'ont point eu de grace suffisante. J'avoue bien que l'experience prouve qu'ils n'ont point eu de graces avec lesquelles quelques-uns d'eux se soient jamais convertis réellement. Et quand l'Ecriture ne nous en assureroit pas, l'état où l'on a trouvé ces nations nous en assure suffisamment.

Je croi donc qu'il est clair que la grace uni-

universelle Molinienne est contraire à ce qu'on voit & que l'on eprouve dans ces peuples, parce qu'on suppose que cette grace agisse & convertisse quelques fois les hommes : or c'est ce qu'on n'a jamais vu dans ces peuples. Mais de pretendre prouver par là que les Americains, qui n'ont jamais eu cette grace, n'ont aussi jamais eu aucunes pensées qui leur fissent connoître le bien & le mal de leurs actions, & auxquelles ils aient resisté par une malice volontaire, c'est ce que je ne croi point du tout qu'on puisse prouver, ni qu'on doive s'engager à prouver. II. PART.

Je m'imagine au contraire que la tête d'un Americain, quelqu'aveuglé & hebeté qu'on le suppose, quelque rempli qu'il soit de superstitions & de folies tirées du commerce de ses semblables, ou de réflexions temeraires, ne laisse pas d'entrevoir un grand nombre de véritez de morale qui raionnent dans son esprit, & que la lumiere de Dieu lui fait voir non par raisonnement mais par sentiment. Le Verbe de Dieu comme lumiere perce les tenebres de son esprit en une infinité d'endroits : *Lux in tenebris lucet.* Les ignorans & les savans ne sont pas si distinguez que l'on pense, & les ignorans sentent d'ordinaire ce que les savans conçoivent & expriment. Aussi l'Ecriture ne reproche pas aux méchans de n'avoir

voir point du tout vu la lumiere, mais d'y avoir préféré les tenebres : *Et dilexerunt homines magis tenebras quàm lucem :* & cette préference des tenebres à la lumiere marque qu'ils l'ont vue & qu'ils l'ont negligée ; car on ne dit pas qu'un homme préfere une choſe à l'autre, lorſqu'il y en a une qu'il n'a jamais vue, & à laquelle il n'a jamais penſé.

S'il y a donc dans les méchans une préférence des tenebres à la lumiere, il y a dans les méchans une vue & connoiſſance de la lumiere. Je mets en fait qu'il n'y a preſque point de maxime de morale qui étant indiſtinctement conçue, n'ait fait impreſſion ſur ſon eſprit, lorſqu'il a été queſtion d'agir, quoiqu'il l'ait rejettée en ſuivant quelque paſſion plus forte.

Il eſt vrai qu'en revétant ces vues & ces maximes de paroles préciſes, il niera fermement qu'il les ait jamais eues, & il aura raiſon de le nier : car il ne les a jamais conçues en cette maniere. Mais auſſi c'eſt une maniere très-captieuſe de s'y prendre pour tirer de lui cette confeſſion.

Il en eſt de même des veritez qui tendent à prouver Dieu, & des devoirs auxquels l'homme eſt obligé envers lui. Les Americains les ſentent comme les autres hommes, elles paſſent par leur eſprit, non pas chauſſées & vétues comme des penſées diſtinctes, mais

mais comme des raions de verité qui les in- II.
clinent à certaines actions, en se faisant sen- PART.
tir obscurément.

Un Americain ne demande-t-il pas, quand il voit quelque chose de derangé dans sa cabane : Qui a fait cela ? Et cette demande n'est-elle pas un signe qu'il voit par une vue d'esprit, que rien ne se fait sans cause, & que tout effet réel a une cause réelle ? Or il n'est pas difficile de le conduire par là à croire & à juger que ce monde le plus réel de tous les effets, en a une, & que de même tous les hommes ont leur principe & leur cause.

Croit-on ensuite qu'il soit incapable de joindre à ce principe ce raisonnement de David : *Intelligite insipientes in populo, & stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem non audiet, & qui finxit oculum non considerat ? Qui corripit gentes non arguet ; qui docet hominem scientiam ?* Ps. 93.

Or ce raisonnement va droit à conclurre, que celui qui nous a fait, connoît toutes nos pensées, toutes nos volontez, tous nos mouvemens, puisque c'est lui qui nous donne la force de penser, de vouloir, & de nous mouvoir.

Croit-on qu'un Americain soit incapable de sentir la verité de cet autre principe, que quand nous avons reçu quelque chose d'un bienfacteur, nous en devons user se-

II. Part. lon la volonté de ce bienfacteur, & qu'ainſi nous devons uſer de nos penſées, de nos volontez, de nos actions, ſelon la volonté de celui qui nous les a données?

Croit-on qu'il ſoit incapable de conclurre de là, que ſi nous ne connoiſſons pas cette volonté du bienfacteur, il faut la chercher ſincerement avec tout le ſoin qui nous eſt poſſible?

Et enfin croit-on qu'on ne lui puiſſe faire comprendre, que celui qui nous a donné cet être & ce pouvoir de penſer & de vouloir, peut, s'il veut, nous faire connoître ſa volonté, & qu'ainſi il eſt bon de lui demander qu'il nous la faſſe connoître?

De là on le peut pouſſer juſqu'à conclurre que cette connoiſſance de la volonté de notre auteur étant la plus grande & la plus néceſſaire choſe du monde, tous les hommes la doivent deſirer, & demander avec une ardeur continuelle.

Voila donc un Americain conduit juſqu'à prier & à dire ſans ceſſe à ſon auteur:

Pſ. 142. *Notam fac mihi viam in qua ambulem, quia ad te levavi animam meum. Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu.*

Mais comme il ne ſauroit s'empêcher de reconnoître qu'il n'a point eu ſoin juſqu'alors, de prier l'auteur de ſon être de lui faire connoître ſa volonté, on le peut convaincre par là qu'il a mal fait, qu'il s'en doit

doit repentir, qu'il en doit demander par- II. PART.
don ; qu'il a obligation à la bonté de son auteur de ne l'en avoir point puni ; & ainsi le voila au point marqué par S. Paul, quand il dit : que *la bonté de Dieu amene les pecheurs à la penitence.* Rom. 2.

Il n'y a donc nulle preuve & nulle assurance, qu'il n'y ait point dans la tête des Americains des principes & des lumiéres qui les peuvent conduire à Dieu, & bien loin que les missionnaires ne se puissent pas servir de ces lumieres qu'ils y trouvent, ils ne sauroient faire impression sur leurs esprits qu'en vertu de ces lumieres. On ne consent jamais à aucune consequence que par le moien de quelque principe naturellement connu. Mais ce sera, dit-on, l'effet de l'art & de l'adresse du missionnaire. Cela n'est pas vrai. Si les principes des conclusions n'étoient déjà dans l'esprit de l'Americain, jamais ils n'en tireroient un consentement & une adherence réelle.

Il n'est donc pas juste de conclurre que les Americains n'ont point eu de lumieres qui les pussent amener à la pénitence, à la priere, à remercier Dieu & à le glorifier, de ce qu'ils n'ont point eu & ne se souviennent point d'avoir eu dans l'esprit de certaines harangues qu'on fait faire à leurs catechistes, c'est-à-dire, des amas de connoissances distinctes & exprimées, qui est

ce que j'ai appellé des penſées chauſſées & vêtues. S'ils ont eu quelques-unes de ces penſées, ce n'a pas été ſans doute en cette maniere qu'ils les ont eues ; ils les ont eues dans des principes plus hauts & plus eloignez. S'ils n'ont pas eu ces penſées formelles, ils ont eu des connoiſſances qui les contenoient, & d'où ils les auroient pu tirer, ſi leur cupidité leur avoit permis d'y appliquer leur eſprit, & ſi elle ne les eût pas detournez pour ſe livrer à des penſées ſenſuelles.

Il n'y a donc point de preuves certaines que tous les Americains n'aient pas été du nombre de ceux dont S. Paul dit dans le

Rom. 1. 18. & ſeq.

1. chapitre de l'epitre aux Romains : *Revelatur enim ira Dei de cœlo, ſuper omnem impietatem & injuſtitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injuſtitia detinent :*

Quia quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis : Deus enim illis manifeſtavit.

Inviſibilia ipſius à creatura mundi, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur : ſempiterna quoque ejus virtus, & divinitas ; ita ut ſint inexcuſabiles.

Quia cùm cognoviſſent Deum, non ſicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt : ſed evanuerunt in cogitationibus ſuis, & obſcuratum eſt inſipiens cor eorum.

Je ſai qu'on ne rapporte d'ordinaire ces paroles qu'aux Philoſophes paiens, mais je ne

ne voi pas pourquoi on reſtraindroit ainſi à un petit nombre de paiens & d'infideles, ce qu'il paroît que S. Paul dit de tous les infideles. II. PART.

Tous les infideles ne ſont-ils pas coupables d'impieté & d'injuſtice, & ainſi ne ſont-ils pas de ceux que l'Evangile menace, en nous faiſant connoître la vengeance qui doit eclatter du ciel contre l'impieté & l'injuſtice : *Revelatur ira Dei de cælo ſuper omnem impietatem & injuſtitiam* ? Ne ſont-ils pas du nombre de ceux, *qui veritatem in injuſtitia retinent* ? Ne ſont-ils pas tous inexcuſables ? Il eſt donc très-vrai ſemblable que c'eſt de tous les infideles qu'il eſt dit : *Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis, Deus enim illis manifeſtavit.* Si les philoſophes ont l'eſprit plus exercé que les Americains, il y a pourtant dans les Americains, auſſi bien que dans les philoſophes, un certain fonds de lumiere, qui leur fait ſentir ces veritez générales, & qui ſert de priſe aux prédicateurs de l'Evangile pour les amener à la foi.

On dira peut-être que les philoſophes ſont particulierement marquez par ces paroles : *Cùm cognoviſſent Deum, non ſicut Deum glorificaverunt.* Mais on peut dire en un ſens que tous les infideles ont connu Dieu, parce qu'ils ont tous eu des lumieres qui les conduiſoient droit à la connoiſſance de Dieu,

& qu'en voiant la juſtice & les regles immuables de toutes les vertus, ils connoiſſoient en effet Dieu ; quoiqu'ils ne connuſſent pas que ces regles fuſſent Dieu.

Mais ſoit que S. Paul ait eu en vue tous les infideles dans ces paroles, ſoit qu'il les ait particulierement appliquées aux philoſophes, il n'eſt pas certain au moins que l'on ne les puiſſe appliquer aux Americains. Et cela ſuffit pour montrer qu'il ne faut point faire un dogme théologique d'une entiere privation de toute lumiere pour connoître Dieu & leurs devoirs dans tous les Americains.

On montrera dans la ſuite qu'il eſt très-probable que ces lumieres ſont des graces ſuffiſantes au ſens des Thomiſtes; mais il me ſuffit de conclurre ici, que tous ces argumens qu'on prétend tirer de l'ignorance des Americains & des autres infideles, ne prouvent rien de ce qu'on prétend.

Les paiens, dira-t on, ont été plongez dans des erreurs etranges: ils ont cru qu'on étoit maître de ſa vie, qu'on pouvoit expoſer ſes enfans, qu'on pouvoit immoler des hommes ; quels argumens ſont-ce là ! Les paiens ont eu de mauvaiſes concluſions, donc ils n'ont point eu de bons principes? N'eſt-il pas poſſible qu'ils aient eu de bons principes, & qu'ils aient tiré de mauvaiſes concluſions par l'inſtinct de la cu-

cupidité? Qui peut dire que ceux qui ont exposé leurs enfans n'aient point senti la voie interieure de Dieu qui les en a detournez? La mauvaise conclusion marque que la verité n'a pas été suivie, mais non, qu'on ne l'ait pas sentie. IL PART.

Voila donc quatre moiens de montrer que cet argument tiré des pechez d'ignorance, n'est nullement concluant.

Il n'est pas concluant, parce que cette ignorance qui nous prive de la connoissance de certaines veritez, peut subsister avec des lumieres actuelles, immediates & connues qui éclairent l'esprit sur ces veritez, qui sont rendues inutiles par nos passions.

Il n'est pas concluant, parce que lors même qu'on est privé des lumieres immédiates, on ne l'est pas des lumieres médiates, qui par un enchaînement de consequences nous peuvent conduire à la verité ignorée, si notre cupidité ne nous empêchoit point d'y faire l'attention que nous devrions y faire.

Il n'est pas concluant, parce que nous attirons cet obscurcissement, & ces ténebres par l'abus volontaire que nous faisons des lumieres de Dieu, dont le mepris est inexcusable.

Et enfin il n'est pas concluant, parce qu'il se peut faire qu'avec cette ignorance il y ait dans notre esprit quantité de pen-

sées & de lumieres inconnues, qui nous font connoître ce qui est vrai, quoique nous ne nous appercevions pas de ces pensées.

CHAPITRE VII.

Si les lumieres interieures admises par les anciens Péres, grecs & latins, par S. Augustin & par l'auteur du livre de la Vocation des gentils, sont naturelles ou surnaturelles.

ON est obligé de traiter cette question, parce que, selon les principes reçus par les Théologiens catholiques, les lumieres interieures que nous avons cidessus prouvées, seroient absolument inutiles & incapables de remplir les divers usages auxquels elles sont destinées, si elles étoient jugées purement naturelles, & ne pouvoient passer pour surnaturelles.

Car premierement les Théologiens convenant que la grace par laquelle Adam eût eu le pouvoir de perseverer dans l'innocence, étoit une grace surnaturelle, on ne pourroit dire que toutes ces illuminations du Verbe, ces raions de la verité & de la justice qui brillent dans nos esprits, fissent partie de cette grace d'Adam, ni qu'ils lui fussent semblables, puisqu'on les regarderoit comme des lumieres purement naturelles;

les ; au lieu que c'eſt l'opinion conſtante des Théologiens, que la grace néceſſaire à Adam pour perſeverer étoit ſurnaturelle, & Vasquez même prétend que cela eſt de foi. II. PART.

Delà il s'enſuivroit encore, que comme on ne ſauroit trouver dans les Péres grecs, ni même dans les latins, d'autres lumieres données à Adam que ces lumieres du Verbe imprimant ſon image dans l'ame de l'homme, comme S. Athanaſe s'explique dans le livre de l'incarnation, c'eſt-à-dire, lui communiquant par ces lumieres les connoiſſances de Dieu & de ſes devoirs, ἐνοίας τῦ θεῦ: ſi ces lumieres étoient naturelles, il s'enſuivroit que ce que S. Auguſtin a enſeigné de la grace d'Adam n'auroit point été tiré de la tradition de l'Egliſe, au lieu qu'en reconnoiſſant ces lumieres du Verbe pour ſurnaturelles, & dans les Péres, & dans S. Auguſtin, il y aura un parfait accord dans la tradition de l'Egliſe, & S. Auguſtin n'aura enſeigné que la doctrine commune des Péres qui l'ont précedé.

2. C'eſt un principe reçu que nulle action méritoire de la vie eternelle n'eſt poſſible à la nature; c'eſt-à-dire, que ſans une grace ſurnaturelle on n'a le pouvoir de faire aucune action méritoire de la vie éternelle.

Ainſi les actions méritoires ont eſſentiel-

lement beſoin de deux principes : l'un naturel, qui eſt la volonté même : l'autre ſurnaturel, qui eſt un don & une grace ſurnaturelle. La nature ne fournit qu'un pouvoir naturel incapable d'atteindre par elle même à l'élevation & à l'éminence des actions méritoires : * *Sine gratia nullum meritum eſſe poteſt*, même dans l'état d'innocence, dit S. Auguſtin. Ce pouvoir peut être complet de la part de la nature, mais nul pouvoir de la nature n'eſt complet & ſuffiſant de ſoi même, à l'égard des actions méritoires. Il faut encore quelque choſe de ſurnaturel pour l'action ſurnaturelle, ſans quoi elle ne le fait jamais.

Ainſi quand on demande ſi ſans grace ſurnaturelle on peut faire de bonnes actions, il faut répondre non ſeulement qu'on n'en fait jamais, mais qu'on n'en peut faire par le manquement d'une choſe qui eſt néceſſaire par l'inſtitution même de la nature.

Il s'enſuit de là que la volonté de l'homme innocent, conſiderée ſéparément de toute grace, & dans ſes ſeuls principes naturels, manque de quelque choſe néceſſaire pour faire les bonnes actions, ſelon deux dif-

* Voiez Enchir. chapitre 106. de Cor. & grat. chapitre 11. & 12, de natura & grat. chapitre 26. & 48. Ep. 106. ad Paul. nunc 186. Conc. Araul. chapitre 19.

differens ſens dont ce terme peut être pris. On peut dire qu'elle manque & ne manque pas du pouvoir phyſique de les faire. II. PART.

Elle ne manque pas du pouvoir phyſique pris pour la faculté purement naturelle, *pro naturali potentia*, parce qu'elle a la force naturelle de la volonté & du libre arbitre φυσίκην δύναμιν. Et c'eſt en ce ſens que S. Auguſtin dit d'Adam : *Cùm in poteſtate habeat poſſe, & in poteſtate habeat velle non conſentire ſuadenti.* Mais elle n'a pas un pouvoir qu'on peut appeller phyſique en un autre ſens, en ce qu'elle manque d'une grace néceſſaire ſelon l'inſtitution de *la nature.* Car la grace étoit néceſſaire à Adam, ſelon S. Auguſtin : *Quia non talis natura facta erat, ut ſeipſam creatore ſuo non adjuvante ſervaret.* Ainſi le beſoin de grace étoit fondé ſur ſa nature ; & en cela il étoit phyſique, parce qu'il ne procédoit point de ſa volonté, mais de l'inſtitution de ſa nature. De cor. & gr. c. 11.

Il y a donc dans la nature, même avant ſa chute, une impuiſſance d'obſerver les commandemens de Dieu d'une maniere ſalutaire, une impuiſſance qui n'eſt point un effet du peché, mais une ſuite de l'ordre de Dieu ; & tant qu'on ne reconnoît point dans l'homme une grace ſurnaturelle, on y reconnoît cette impuiſſance qui ne dépend point de ſa volonté. Il eſt vrai que Dieu ne refuſe jamais ce ſecours à la nature inno-

cente ; mais s'il le refuſoit, on ne pourroit nier qu'elle ne fût dans une impuiſſance très-effective.

Lors donc que l'on examine, ſi ces lumieres du Verbe, ces raions de la juſtice, ces regles de verité qui brillent dans l'eſprit de tous les hommes, ſont naturelles ou ſurnaturelles, on examine en effet ſi elles peuvent tenir lieu de ce principe ſurnaturel néceſſaire avec la nature à la production des bonnes actions, & ſans lequel le principe total ſeroit imparfait & defectueux, en ſorte qu'il faudroit dire que l'homme ne le peut pas faire. Voilà en quoi conſiſte l'importance de cette queſtion. Il eſt viſible de plus qu'on ne pourroit unir les Péres & les Théologiens ſcholaſtiques dans un même ſentiment, ſi on prétendoit que les lumieres génerales, dont parlent les Péres, ne ſont que des lumieres naturelles. Car comme il eſt certain que ce que les Thomiſtes anciens & nouveaux appellent des graces excitantes, & qu'ils donnent à tous les hommes, ſont de vraies lumieres ſurnaturelles qui donnent un pouvoir ſurnaturel, ſi on prétendoit que ces lumieres ſurnaturelles n'ont point été reconnues par les Péres, on rendroit l'opinion des ſcholaſtiques ſans fondement, on ſépareroit la chaîne de la tradition, & on admettroit dans les Péres une doctrine qui n'auroit point été ſuivie par les

Théo-

Théologiens, & dans les Théologiens une doctrine qu'ils n'auroient point tirée de la tradition de l'Egliſe. Et ainſi l'on priveroit l'une & l'autre d'autorité. On ne ſauroit donc joindre la doctrine de l'Egliſe depuis 500. ans avec celle de l'ancienne Egliſe, qu'en reconnoiſſant que ces graces excitantes admiſes generalement dans tous les hommes, au moins en certaines occaſions, ſont les mêmes lumieres & ces mêmes illuminations du Verbe, qui, ſelon S. Auguſtin & les autres Péres, ont brillé dans l'eſprit de tous les hommes, & qu'au moins elles ſont très-ſouvent ſurnaturelles. II. PART.

Pour mettre ce point dans un plus grand jour, il eſt bon de remarquer qu'on peut avoir trois differens ſentimens touchant ces lumieres dont il s'agit.

1. On peut croire qu'elles ſont toutes naturelles ; c'eſt le ſentiment que quelques perſonnes voudroient établir.

2. Qu'elles ſont toutes ſurnaturelles ; c'eſt celui auquel j'incline.

3. Qu'entre ces lumieres les unes ſont naturelles, les autres ſurnaturelles ; c'eſt le ſentiment des Thomiſtes, auquel Théologiquement parlant, je ne trouve rien à redire.

Sur cela je dis qu'on ne peut ſubſiſter en aucune ſorte dans le premier ſentiment, qui eſt que ces lumieres ſont toutes naturelles : car

II. PART. car quand ces lumieres ſont jointes à de bonnes actions, il eſt certain qu'elles ſont alors ſurnaturelles : or elles ſont les mêmes, & quand elles y ſont jointes, & quand elles n'y ſont pas jointes, & quand on opére le bien, & quand on ne l'opére pas, parce que celui qui ne l'opere pas ne laiſſe pas de les voir, quoiqu'il ne les ſuive pas. C'eſt ce que S. Auguſtin enſeigne clairement dans le 14. livre de la Trin. c. 15. *Ubinam ſunt iſtæ regulæ ſcriptæ, ubi quid ſit juſtum & injuſtus agnoſcit, ubi cernit habendum eſſe quod ipſe non habet. Ubi ergo ſcriptæ ſunt, niſi in libro lucis illius quæ veritas dicitur, unde omnis lex juſta deſcribitur, & in cor hominis qui operatur juſtitiam, non migrando, ſed tanquam imprimendo transfertur; ſicut imago ex annulo & in ceram tranſit, & annulum non relinquit. Qui verò non operatur, & tamen videt quid operandum ſit, ipſe eſt qui ab illa luce avertitur, à qua tamen tangitur.*

Voilà donc la même vérité où celui qui eſt injuſte & qui ne fait pas le bien, voit ce qui eſt juſte & le bien qu'il faut faire, auſſi bien que celui qui opére la juſtice. C'eſt la même lumiere vue par l'injuſte & pratiquée par le juſte, elle ne change point de nature pour être pratiquée. Si elle eſt donc ſurnaturelle dans celui qui pratique la juſtice, comme on n'en peut pas douter; elle eſt donc auſſi ſurnaturelle dans celui qui

ne fait que la voir ſans la pratiquer. Car S. Auguſtin a certainement enſeigné, & qu'on ne ſauroit faire aucune bonne action ſans une grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, c'eſt-à-dire, ſans cette grace de Jeſus-Chriſt qui fait vouloir ; & que cette grace de Jeſus-Chriſt enfermoit une bonne penſée & une lumiere, qui eſt proprement un don de Dieu, en la même maniere que la grace même, c'eſt-à-dire, qui eſt proprement ſurnaturelle. II. PART.

La preuve en eſt, que c'eſt un argument ordinaire à S. Auguſtin, de prouver la vérité de la grace de Jeſus-Chriſt, qu'il veut faire reconnoître aux Pélagiens, & qu'il prétend être néceſſaire à toutes les actions de piété, par cette raiſon, que ces actions ne ſe peuvent faire ſans bonnes penſées, & que les bonnes penſées ſont des dons de Dieu ; & l'on voit cet argument emploié par ce S. Docteur dans le livre 2. au Pape Boniface chapitre 8. dans le livre du don de la perſéverance chapitre 8. & 13. Or s'il prétendoit que les bonnes penſées ne ſont des dons de Dieu que d'une maniere générale, & qu'elles ne fuſſent pas proprement ſurnaturelles, ſon argument ſeroit manifeſtement ſans vérité & ſans force, car on ne ſauroit plus mal prouver que de raiſonner en cette maniere, qu'une action eſt un don de grace ſurnaturelle, qu'en alleguant qu'elle eſt faite

avec

II. avec une bonne penſée naturelle, que Dieu donne dans l'ordre de la nature : *Quomodo ad id quod minus eſt, id eſt, ad cogitandum aliquid boni non ſumus idonei, tanquam ex nobismet ipſis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt, & ad id quod eſt amplius, id eſt ad cupiendum aliquid boni ſine divino adjutorio, idonei ſumus ex libero arbitrio?*

PART. L. 2. cont. ep. Pelag c. 8. n. 18.

La ſurnaturalité de la grace étant donc appuiée & fondée par S. Auguſtin, ſur la ſurnaturalité des bonnes penſées néceſſaires aux bonnes œuvres, il eſt clair que ces bonnes penſées ne ſauroient être conçues, ſelon S. Auguſtin, comme de bonnes penſées naturelles.

Rien n'eſt donc plus éloigné de la raiſon, que de prendre ces penſées, pour leſquelles S. Paul dit que nous ne ſommes pas ſuffiſans, pour des penſées toutes naturelles, & qui ſeroient toujours en notre pouvoir.

Ainſi on a droit de conclurre, que toute bonne penſée ſervant de lumiere & de direction à une bonne action, eſt, ſelon S. Paul, une penſée vraiment & proprement ſurnaturelle. On ne fait point de bonnes actions par des penſées naturelles, & ſi l'œuvre eſt vraiment bonne, la penſée qui la conduit eſt vraiment ſurnaturelle.

Cependant cette conſequence de S. Auguſtin nous méne bien loin : car comme il eſt certain que les bonnes œuvres ſont celles

les qui ſont faites par l'amour de la juſtice, il s'enſuit clairement, que cette idée de juſtice qui eſt renfermée dans l'amour de la juſtice, ce je ne ſai quoi dont notre ame eſt arroſée, *neſcio quod quo aſpergitur anima noſtra*, & ce je ne ſai quoi qui brille dans nos eſprits, *neſcio quod illud quod coruſcat menti noſtræ*, cette regle de juſtice que nous voions dans le livre de la lumiere, *in libro lucis*: il eſt clair, dis-je, que ces connoiſſances étant ſouvent renfermées dans les actions juſtes, & n'étant autre choſe que de bonnes penſées, ſont compriſes dans ce que dit l'Apôtre: *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis tamquam ex nobis*, & par conſequent qu'elles ſont des lumieres proprement ſurnaturelles. II. PART. 2. Cor. 3.

Mais comme ces penſées ſont les mêmes, quand elles ſont partie des bonnes actions, & qu'elles les dirigent & les reglent, elles le ſont auſſi quand on les rejette & qu'on s'en éloigne, puiſque nous avons vu ci-devant que, ſelon S. Auguſtin, cette même regle de juſtice, qui eſt ſuivie par ceux qui font le bien, eſt apperçue par ceux qui ne le font pas: *Qui verò non operatur, & tamen videt quid operandum ſit, ipſe eſt qui ab illa luce avertitur, à qua tamen tangitur.* L. 4. De Trin. c. 15. Il s'enſuit donc que comme elles ſont ſurnaturelles, quand elles ſont ſuivies, elles le peuvent être auſſi quand on ne les ſuit pas, & qu'on

qu'on les rejette ; puiſque c'eſt ſouvent la même lumiere qui eſt ſuivie par les juſtes & rejettée par les injuſtes : QUI *verò non operatur, & tamen videt quid operandum ſit, ipſe eſt qui ab illa luce avertitur.*

CHAPITRE IX.

Examen de cette queſtion, ſi toute connoiſſance & toute penſée véritable des choſes morales doit être regardée comme ſurnaturelle.

QUoique ce que nous venons d'établir paroiſſe certain, c'eſt-à-dire, qu'il ſoit certain que toute bonne penſée qui ſert de direction & de lumiere à une bonne action, & par conſequent à une action ſurnaturelle, ſoit auſſi ſurnaturelle que cette action, & qu'on doive dire la même choſe de cette penſée lorſqu'elle n'eſt pas ſuivie & que la volonté la rejette ; il naît néanmoins de là une difficulté qu'il faut éclaircir. C'eſt qu'il ſemble qu'on en puiſſe conclurre, qu'il n'y a donc point de penſées véritables ſur les choſes juſtes & injuſtes qui ſoit naturelle, & qu'ainſi nous ne puiſſions connoître naturellement aucune verité touchant les mœurs. Car ſi cette penſée eſt véritable, elle peut ſervir de direction à nos actions, & ſi elle peut ſervir de direction à

nos

nos actions, elle ſera ſurnaturelle: donc il n'y en aura point de naturelle. II. PART.

Cependant il ne ſemble pas qu'on puiſſe ſoutenir que toutes les penſées véritables touchant les mœurs ſoient ſurnaturelles: car il y aura des penſées véritables dans l'enfer même, puiſque les réprouvez connoîtront qu'ils ſont coupables & injuſtes. Ils s'accuſeront de folie & de dereglement, ſelon l'Ecriture. Or ces penſées étant inſéparables de la nature, ne peuvent paſſer pour ſurnaturelles. Mais pour éviter cette conſequence, il n'y a qu'à diſtinguer deux ſortes de connoiſſances des choſes juſtes & injuſtes. Les unes ne ſont jointes à aucune préference de la juſtice à l'injuſtice. Elles ſont abſolument ſans approbation, ſans ſentiment, ſans pente pour l'objet qu'elles preſentent à l'eſprit. C'eſt cette ſorte de connoiſſance qui eſt inſéparable de la nature, & qui demeurera dans les reprouvez même, & rien n'empêche qu'on ne la traite de naturelle, non qu'il n'y ait toujours dans toute connoiſſance une action de Dieu ſur l'eſprit de l'homme: mais parce que Dieu a attaché tellement cette connoiſſance à la nature de l'homme, qu'il n'arrive jamais qu'il l'en prive entierement. Ainſi elle doit paſſer pour naturelle, parce qu'elle eſt inſéparable de la nature.

Mais outre cette ſorte de connoiſſance

ſans

II. PART. ſans approbation & ſans préference pour la juſtice, il y en a une autre qui renferme toujours quelqu'approbation, quelque preference pour ce qui eſt conçu comme juſte. Par exemple la loi naturelle qui eſt une lumiere qui nous decouvre nos devoirs naturels, eſt toujours accompagnée de quelque préference & de quelqu'approbation pour ce qu'elle nous fait connoître être de notre devoir. C'eſt pourquoi un Poéte repreſentant cette impreſſion de la loi naturelle dans l'ame d'une femme furieuſe & déraiſonnable, lui fait dire: *Video meliora proboque, deteriora ſequor.* Elle ſuivoit le mauvais parti par l'emportement de ſa paſſion, mais elle ne laiſſoit pas d'approuver le parti de la juſtice par l'impreſſion de la loi qu'elle avoit gravée dans le cœur. C'eſt par cette préference jointe à la connoiſſance des choſes juſtes & injuſtes, que S. Auguſtin dit que les impies même *multa rectè reprehendunt rectéque laudant in hominum moribus.* Ils ne loueroient pas les actions juſtes, ſi la juſtice ne leur plaiſoit; ils ne blâmeroient pas les injuſtes, ſi l'injuſtice ne leur déplaiſoit. Il y a donc une préference de la juſtice, & une improbation de l'injuſtice jointe à cette connoiſſance.

L. 14. de Trin. c. 15.

Cette approbation eſt la ſource du remords qui ſe fait ſentir quand on ſe laiſſe aller à l'injuſtice; car ſi l'ame y étoit entie-

tierement indifferente, on ne voit pas que l'idée de l'injuſtice pût cauſer aucun remords. C'eſt encore par l'union de cette pente ſecrette avec la connoiſſance de ce qui eſt droit & juſte, que S. Auguſtin dit en un endroit, que la force de la probité & de la chaſteté eſt telle, que tous les hommes ou preſque tous les hommes en ſont touchez, & que le dereglement du péché n'a point tellement corrompu la nature, qu'elle ait perdu tout ſentiment pour l'honêteté: *Tanta eſt vis probitatis & caſtitatis, ut omnis vel pene omnis ejus laude moveatur natura humana, nec uſque adeò ſit turpitudine vitioſa, ut totum amittat ſenſum honeſtatis.* De Civ. Dei. l. 2. c. 26.

II. Part.

Ce ſont proprement ces ſortes de penſées qui ſervent de direction aux bonnes actions, & qui y entrent comme la lumiere qui les conduit. Ce ne ſont point des penſées froides qui connoiſſent la juſtice ſans ſentiment. Ce ſont au contraire des raions de la loi naturelle qui eſt Dieu, qui brillent dans nos eſprits, & qui font tellement connoître les choſes juſtes, qu'ils donnent en même tems une inclination & une pente pour la juſtice. Voilà proprement ce qu'on appelle de bonnes penſées; & il eſt vrai qu'en les concevant en cette maniere, on peut dire qu'elles ſont toutes ou preſque toutes ſurnaturelles.

Auſſi l'Egliſe demandant à Dieu ces bonnes

II. PART. nes penſées, ſource des œuvres ſurnaturelles, ſe contente de les exprimer par le terme de penſées raiſonnables, *Ut ſemper rationabilia meditantes quæ tibi ſunt placita & dictis exequamur & factis*; ſuppoſant ainſi que dès lors qu'elles ſeront raiſonnables, & que nous nous appliquerons avec affection, *meditantes*, elles ſeront ſurnaturelles.

C'eſt auſſi ce qui eſt réellement enfermé dans ce célebre paſſage de S. Auguſtin, dont le Concile d'Orange a fait un de ſes Canons:

CAN. 22. *Nemo habet de ſuo niſi mendacium & peccatum; ſi quid autem habet homo juſtitiæ & veritatis, ex illo fonte eſt, quem debemus ſitire in hac eremo, ut ex eo quaſi gutiis quibuſdam innovati non deficiamus in via.*

Il eſt clair que ces penſées qui ont leur ſource en Dieu, dont nous devons deſirer d'être arroſez pendant cette vie, ſont des penſées ſurnaturelles. Or S. Auguſtin & le Concile, hors ces ſortes de penſées, ne reconnoiſſent en l'homme que le menſonge. Ils n'y reconnoiſſent donc point ces bonnes penſées naturelles, qui auroient dû faire dire à S. Auguſtin & au Concile d'Orange, qu'outre les lumieres qui nous viennent de Dieu, & les penſées fauſſes qui ne viennent que de nous, il y a encore de bonnes penſées naturelles qui naiſſent de notre fond, & qui nous pourroient être un ſujet de nous en glorifier.

Cette

Cette doctrine, qui ne reconnoît en l'homme dans cette vie que de bonnes penſées inſpirées de Dieu, ou des penſées fauſſes & pleines de menſonge, n'eſt pas enſeignée en un ſeul lieu de S. Auguſtin, mais en pluſieurs. *Indue*, dit-il, *Chriſtum, & eris verax, ut quæ locutus fueris, non tua ſint quaſi propria & abs te inſtituta, ſed illuſtrantis & illuminantis veritatis.* Si nous ne ſommes véritables que par Jeſus-Chriſt, il n'y a donc point des penſées naturelles qui ſoient véritables : *Si ablata fuerit homini illuſtratio veritatis, remanebit tanquam nudus indumento luminis.* II. PART.

Si ſpoliaberis lumine, remanebis in tenebris tuis, & non poteris niſi mendacia loqui: Si hors de la lumiere de la verité il n'y a que ténebres & que menſonge, S. Auguſtin ne reconnoît donc point ces bonnes penſées purement naturelles. Et plus clairement : *Loquitur Deus in bonorum malorumque conſcientia : nam & approbare quod benefacit, & improbare quod peccat nemo rectè poteſt, niſi eadem illa in ſilentio cordis vel laudante, vel clamante voce veritatis. Veritas autem Deus eſt.* Serm. 16. de div. jam ſer. 12. n. 4.

Il paroît donc que, hors cette voix de Dieu qui approuve ce qui eſt bon, S. Auguſtin ne reconnoît aucune autre bonne connoiſſance, & qu'il traite de menſonge tout le reſte, ſoit qu'il n'ait point reconnu dans

II. PART. cette vie aucunes bonnes penſées naturelles, ſoit qu'il ne compte pour rien ces penſées ſpeculatives que nous avons apellées naturelles, & qu'il les regarde plutôt comme des menſonges que comme des penſeés véritables, parce qu'en effet elles trompent les hommes, en ne leur repreſentant pas comme aimable & préferable ce qui l'eſt effectivement.

On peut conclurre de là, que toutes les connoiſſances, qui dans les bons & les méchans approuvent, ſelon S. Auguſtin, ce qui eſt bon, & condamnent ce qui eſt mauvais, ſont autant de voix ſurnaturelles de Dieu qui ſe font entendre aux bons & aux méchans, puis qu'elles peuvent entrer dans les bonnes œuvres & y ſervir de direction.

Mais auſſi ces lumieres ne ſont pas purement ſpeculatives, elles font approuver le bien & condamner le mal : ainſi il ne s'enſuit pas qu'il n'y ait point de penſées naturelles ; il y en a, comme nous avons dit, qui ſont inſéparables de la nature; & ce ſont les penſées ſpeculatives dont nous avons parlé, qui font connoître, à la verité, les choſes juſtes & injuſtes, mais qui les font connoître ſans ſentiment & ſans préférence des unes aux autres. Ces ſortes de connoiſſances ne ſeront jamais ôtées aux hommes, puis qu'elles feront même partie de leur punition & de leur ſupplice. Mais, ſelon S. Auguſtin,

il

il y aura une autre lumiere qui leur ſera ôtée dans l'autre monde, & qui ne leur eſt point ôtée dans celui-ci. Et l'on ne le peut mieux faire comprendre qu'en diſant, que c'eſt celle qui eſt jointe à quelque inclination & à quelque pente pour la juſtice.

II. PART.

Faut-il donc conclurre de là, qu'au moins dans cette vie ici, il n'y a aucunes penſées ſur les choſes morales qui ſoient naturelles? C'eſt ce que je n'oſerois avancer, parce que je ſai qu'il faut être extremément reſervé à condamner ce qui eſt ſoutenu par le commun des Théologiens. Or il eſt certain que la plûpart des Théologiens en reconnoiſſent de cette ſorte; mais ce ne ſont pas celles qui, comme nous avons dit, ſervent de lumiere aux actions ſurnaturelles. Il faut que ce ſoient des penſées véritables, qui ſe rencontrent dans des actions purement humaines & naturelles. Mais ce que je prétens à l'égard de ces penſées, eſt, qu'encore qu'on les regarde comme naturelles, & qu'elles le puiſſent être en effet, on ne peut jamais être aſſuré qu'elles ne ſoient pas ſurnaturelles, & comme cela eſt très-important pour ſe demêler de quelques illuſions dangereuſes, il eſt bon de traiter ce point en particulier.

CHAPITRE X.

Qu'on ne ſauroit decider ſans temerité, qu'une penſée véritable ſur les choſes juſtes ou injuſtes ne ſoit que naturelle.

L'Opinion commune des Thomiſtes eſt, qu'il y a dans l'eſprit des hommes bons ou méchans, deux ſortes de penſées à l'égard de ce qui eſt contenu dans la loi naturelle: les unes purement naturelles, qu'ils prétendent être imprimées dans l'eſprit des hommes par une lumiere de Dieu de l'ordre naturel: les autres purement ſurnaturelles, qui ſont de vraies graces excitantes & ſurnaturelles. Cela ſuppoſé, je dis qu'il n'eſt jamais certain, à l'égard d'aucune de ces lumieres, qu'elles ne ſont pas ſurnaturelles. Car, comme nous avons prouvé, que toutes les lumieres ſur les choſes juſtes qui peuvent entrer dans la direction des actions juſtes, ſont vraiment ſurnaturelles, lors même que la volonté les rejette, comment ſe pourroit-on aſſurer d'aucune de celles que Dieu a imprimées dans l'eſprit des paiens, qu'elle ne fût que purement naturelle; puiſque c'eſt une choſe indubitable, que les penſées naturelles & les ſurnaturelles ne ſont point ſenſiblement & perceptiblement diſtinguées.

Si

Si l'on prétend, par exemple, que dix mille veritez, qui auront brillé dans l'esprit d'un paien, & qui auront servi à le detourner de divers excès, & à moderer sa cupidité en diverses occasions, où elles auront même été surmontées par la violence de ses passions, sont des pensées toutes naturelles, je demanderai à quoi on le reconnoît, & quelles marques on en a : & comme on n'en sauroit donner aucune, y en pouvant avoir de surnaturelles qui y seront entierement semblables, il sera clair par là qu'on l'aura avancé temerairement. II. PART.

CHAPITRE XI.

Reponse à une objection sur cette matiere.

COmme il est très-important d'établir la surnaturalité de ces lumieres, ou au moins l'impuissance de reconnoître si elles sont naturelles ou surnaturelles, je croi devoir rapporter ici une objection considerable, par laquelle un homme d'esprit a cru pouvoir reduire toutes ces lumieres véritables, qu'on est forcé de reconnoître dans les paiens, à des lumieres purement naturelles. Le P. Lami Bened. de S. Maur dans ses Reflexions sur le système de la grace générale.

Cette objection est fondée sur un moien par lequel il prétend qu'on peut distinguer les pensées naturelles des pensées surnaturelles.

II. PART. „ Par le ſentiment interieur, dit-il, chacun peut éprouver qu'il y a une grande „ difference entre ces lumieres extraordinaires que Dieu nous donne quelquefois de la juſtice, & celles qu'il nous „ communique en conſequence des loix générales de l'union de l'eſprit avec la ſouveraine raiſon, & qu'il départ même aux „ plus determinez libertins. Les premieres ſont bien plus vives, plus pénetrantes, plus actives, plus appliquantes, & „ plus ſalutaires que les ſecondes. Les premieres ſont d'ordinaire imprévues, inattendues, & non procurées par l'attention. Au contraire ſouvent plus on fait „ d'effort, plus on s'applique à vouloir les „ retenir & les augmenter, plus elles échappent; au lieu que les ſecondes ſont attendues, ſont prévues & ſont procurées par „ l'application & l'attention, & ſont enfin „ reçues & conſervées avec plus ou moins „ de clarté & d'étendue, à proportion du „ plus ou du moins de l'attention de l'eſprit qui eſt la cauſe naturelle à laquelle „ Dieu les a attachées.

„ La raiſon appuie encore fortement cette diſtinction de lumieres : car il eſt viſible qu'il doit y avoir une grande difference entre les lumieres qui nous viennent du Verbe comme raiſon univerſelle, „ en conſequence des loix de l'union natu-

„ relle

„ relle de l'esprit avec cette raison, & celles II.
„ qui nous viennent de Jesus-Christ com- PART.
„ me notre mediateur & notre chef, &
„ qu'il nous obtient par ses prieres en con-
„ sequence des loix de l'ordre de la grace.
„ Et il n'y auroit rien de moins raisonna-
„ ble, que de s'imaginer que celles-ci ne
„ sont pas plus vives, plus claires, plus
„ pénetrantes, plus touchantes & plus sa-
„ lutaires que les premieres.

„ A proprement parler, les premieres ne
„ sont que la nature, dont Jesus-Christ, à la
„ verité, nous a mérité la conservation: mais
„ elles ne sont pas l'effet de son influence
„ en qualité de chef de l'Eglise; les secon-
„ des sont pure grace, par une raison toute
„ contraire, parce qu'elles sont partie de
„ l'influence de notre chef & de notre mé-
„ diateur. Et ce n'est pas assez se distin-
„ guer des Pélagiens, que de ne reconnoî-
„ tre que les premieres sans les dernieres,
„ & que de croire qu'on puisse faire le bien
„ avec les lumieres ordinaires de la raison
„ universelle, sans le secours des lumieres
„ qui nous viennent de l'influence de notre
„ chef Jesus-Christ.

REPONSE.

Quoique cette objection soit exprimée d'une maniere ingenieuse, je ne ferai pas

II. PART. difficulté de dire que celui qui l'a propoſée n'y a pas fait aſſez d'attention.

1. Il ne peut faire aucun fond ſur ces trois marques qu'il allegue des actions ſurnaturelles, d'être plus vives, plus pénétrantes & plus ſalutaires ; car il n'y a rien de certain & de reglé ſur la vivacité des actions ſurnaturelles, qui donne lieu de conclurre qu'une action n'eſt pas naturelle, parce qu'elle eſt vive : il peut y avoir de mauvaiſes actions qui ſont vives ; & c'eſt pourquoi l'Apôtre attribue au demon des traits enflammez ; & il peut y avoir des actions ſurnaturelles qui ſoient languiſſantes & foibles. Celui qui diſoit à Dieu, qu'il augmentât ſa foi, l'avoit foible, & cependant elle étoit véritable & ſurnaturelle, autrement il n'en auroit pas dû demander l'augmentation, mais le commencement.

2. Comment cet auteur a-t-il pu propoſer comme une choſe conſtante, que nulle des vues des paiens ſur les choſes bonnes & mauvaiſes, n'eſt imprévue & inattendue ? A-t-il été dans la tête de tous les paiens pour tenir regître de tout ce qui a paſſé dans leur eſprit, & pour marquer préciſément, ſi elles étoient attendues ou non attendues ? Mais de plus cette prétendue difference qu'il met entre les penſées naturelles & ſurnaturelles, que les unes ſont prévues & produites dans l'eſprit en conſequence des deſirs

na-

naturels, & les autres au contraire ſont im- II.
prévues & inattendues : cette difference, PART.
dis-je, eſt non ſeulement imaginaire, mais abſolument fauſſe; & l'on ne la ſauroit établir ſans renverſer toute la morale chretienne. Car ſi la marque d'une lumiere ſurnaturelle étoit d'être imprévue & inattendue, & qu'au contraire la marque d'une lumiere purement humaine fût d'être attendue & procurée par des deſirs & par des effets, il s'enſuivroit clairement, que plus on s'appliqueroit à penſer aux veritez de la religion, & à regler ſes actions ſur certaines veritez, plus on auroit ſujet de croire que la voie qu'on embraſſeroit, ne ſeroit qu'humaine, & n'auroit rien de ſurnaturel ; & par conſequent on ſeroit dans l'obligation de s'en éloigner.

Or c'eſt là proprement le fondement de la doctrine des Quietiſtes, & la ſource de tous leurs égaremens. Ils mépriſent les méditations, les applications de l'eſprit aux regles des mœurs. Ils rejettent la préviſion des devoirs de la vie chretienne, les examens ſur ſes actions futures & paſſées. Ils ne veulent point de ces vies aſtraintes à un ordre reglé, parce qu'une vie de cette maniere n'eſt point propre à être conduite par des lumieres *imprévues & inattendues*. C'eſt là le principe de leur inaction. par laquelle ils proteſtent qu'ils ne prétendent nullement

II. PART. faire ceſſer l'action de Dieu ſur eux, mais ſe livrer au contraire à la grace, en faiſant ceſſer les opérations humaines. C'eſt ce qu'ils appellent être pouſſé par l'eſprit de Dieu, & agir *par la motion divine*, & à quoi Rom. 8. ils appliquent ce paſſage : *Qui ſpiritu Dei aguntur, ii ſunt filii Dei.* C'eſt proprement là ce qu'on appelle la doctrine des Quietiſtes ; & cette doctrine doit être déclarée vraie & ſolide ſelon les principes de cette objection.

3. Mais ſi les Quietiſtes ont raiſon, tous les Péres de l'Egliſe, & ſur tout les fondateurs des Inſtituts monaſtiques n'auroient rien entendu dans la vie ſpirituelle, ni dans la maniere de conduire les ames à Dieu, puiſque toutes leurs regles ne tendoient qu'à les faire agir humainement, à les remplir de penſées humaines, & à les éloigner des penſées divines : car il eſt certain que plus on s'applique & qu'on ſe rend attentif à chacune de ſes actions, & qu'on tâche plus de les faire dans certaines vues & avec certaines intentions préciſes, plus enfin on s'occupe de penſées determinées ; plus auſſi on s'éloigne de ſe conduire par des penſées imprévues & inattendues, & par conſequent plus on s'éloigneroit des penſées ſurnaturelles, & l'on vivroit ainſi d'une maniere plus humaine.

Qu'eſt-ce que la pſalmodie ? c'eſt un ordre de penſées par leſquelles on prétend que

les

les ames paſſent, & auſquelles on les exhorte de ſe rendre attentives en pratiquant cet avis de S. Auguſtin : *Si les paroles du Pſeaume ſont des paroles de prieres, que votre eſprit s'occupe des penſées de la priere, ſi ce ſont des paroles de gemiſſemens, formez-en de ſemblables dans votre cœur.* II. PART. In pſ. 30. Conc. 3.

Or qu'eſt-ce que tout cela, ſelon les principes de cette doctrine ? C'eſt un amas de penſées procurées & prévues, & par conſequent de penſées purement humaines, qui ne viennent de Jeſus-Chriſt qu'en conſequence des loix de la nature, & non en conſequence des loix de la grace. On devroit donc conclurre qu'il n'y a rien de ſurnaturel dans cette partie principale de la vie religieuſe. Et comme il n'y a point de bonnes actions ſans des penſées ſurnaturelles, comme l'auteur le reconnoît, il faudroit dire, ſelon lui, qu'il n'y auroit aucune bonne action dans toute la pſalmodie des religieux.

Qu'eſt-ce qu'on appelle les dégrez d'humilité dans la regle de S. Benoît, & ce précepte, par exemple, qui en fait le premier degré, *de ne perdre jamais la memoire de ce que Dieu commande, de repaſſer en tout tems dans ſon eſprit, les peines de l'enfer, & les biens de la vie éternelle?* Qu'eſt-ce que tout cela, dis-je, c'eſt un précepte d'attention & d'application à certaines penſées, & par conſe-

quent c'eſt un precepte qui n'auroit pour but que d'appliquer l'ame à des penſées humaines & naturelles, qui ne dependroient pas de l'influence de Jeſus-Chriſt comme chef & médiateur : & ce ſeroient des moiens fort propres pour empêcher les penſées *imprévues & inattendues*, qui ſont, ſelon la doctrine de l'objection, *les vraies lumieres de Jeſus-Chriſt*.

A quoi bon un religieux s'efforcera-t-il, ſelon la regle de S. Benoît, de penſer que Dieu le regarde inceſſamment du haut du ciel, que *ſes yeux ſont ouverts ſur ſes actions en quelque lieu qu'il ſoit*, que ſes penſées lui ſont preſentes, ſelon le Prophete? A quoi tout cela peut-il ſervir, qu'à ſe procurer des penſées prévues & attendues, des penſées de commande qui ne pourront être qu'humaines & naturelles, parce qu'elles ne ſont *ni imprévues*, *ni inattendues*? Enfin qu'eſt-ce que toute la ſuite d'une vie religieuſe qui regle toutes les actions & tous les mouvemens de l'eſprit & du corps, juſqu'à l'air du viſage & le mouvement des yeux, & enfin toute cette ſuite de vues & de penſées, auſquelles on preſcrit de ſe rendre attentif; qu'eſt ce que tout cela, dis-je, qu'un tiſſu d'attentions humaines très-propres pour exclurre les penſées imprévues & inattendues, c'eſt-à-dire, les lumieres ſurnaturelles, ſelon cet auteur?

C'é-

C'étoit par conſequent une grande ignorance dans la vie ſpirituelle à l'auteur du traité aux Chartreux du Mont-Dieu, de dire qu'il faut qu'un religieux diſpoſe tellement de ſes penſées, qu'il banniſſe abſolument celles qu'il veut rejetter, & qu'il s'occupe uniquement de celles auxquelles il veut ſe rendre attentif, enſorte que ſa volonté & ſon choix ſoit le principe de ſon application à toutes ſes penſées. C'étoit, dis-je, une extrême ignorance en matiere de ſpiritualité; car c'étoit au contraire le vrai moien de n'avoir que des penſées humaines & naturelles, & d'exclurre toutes les penſées ſurnaturelles. II. PART. Tom. 2. Op. S. Bern. pag. 197. nov. edit.

Ce ſeroit auſſi une fort mauvaiſe pratique que celle que S. Auguſtin preſcrit de diſtribuer toutes les occupations d'une journée dans un certain ordre, & de leur aſſigner un certain tems à chacune, afin qu'elle ne troublent point l'eſprit par leur confuſion & par leur desordre : *Ea eſt optima gubernatio, ut omnia ſuis temporibus diſtributa ex ordine gerantur, ne animum humanum turbulentis implicationibus involuta perturbent.* De op. Mon. cap. 15. Car tout cela n'eſt bon qu'à bannir les penſées imprévues & inattendues, & à appliquer l'eſprit à ſes actions, ſelon l'ordre qu'on s'eſt preſcrit; c'eſt-à-dire, ſelon cette doctrine, que cela n'eſt bon qu'à exciter des penſées toutes naturelles.

II. PART. Mais ce ſera encore bien pis, ſi l'on tâche de prévoir ſur chaque action les diſpoſitions avec leſquelles elles doivent être faites, & les vues qu'on doit avoir en les faiſant. Car ce ſeroit viſiblement exciter des penſées naturelles & procurées, & fermer la porte aux vues & *imprevues & inattendues*, qui ſont, ſelon l'auteur de l'objection, les ſeules ſurnaturelles. Que ſeroit-ce donc ſi l'on s'efforçoit de pratiquer ce que dit S. Baſile, de regarder continuellement la loi de l'evangile, comme un ſerrurier regarde le modele d'une clef qu'il veut faire. Car cette réflexion ſur ce modele ne peut être qu'une cauſe occaſionelle pour former des penſées toutes naturelles, qui ne ſuffiſent nullement pour faire une bonne action.

S. Bernard décrit expreſſément dans le 50. ſermon ſur les cantiques une ſorte de charité que la raiſon conduit : *Eſt affectio quam ratio regit, & eſt quam condit ſapientia.* Cette diſpoſition que S. Bernard appelle *raiſon*, n'eſt pas ſans doute celle qui eſt formée par ces lumieres vives & *inattendues*. On n'appelle cet état de raiſon, que parce qu'il ne ſe diſtingue pas ſenſiblement de la raiſon ordinaire. C'eſt un état plutôt de ſéchereſſe, que de mouvemens vifs & imprevus ; c'eſt pourquoi il dit lui-même que c'eſt une diſpoſition ſeche, mais forte : *ſicca, ſed fortis.* Cependant c'eſt à cette diſpoſition qu'il attribue

Num. 4. P. 1439.

bue la plûpart des bonnes œuvres des juſtes : II. PART.
Per ipſam, dit-il, *opera fiunt.* Ce qui ſeroit, ſelon cette doctrine, les attribuer toutes à la nature.

Mais ce ſeroit une choſe bien étrange que cette regle, qui diſtingue les lumieres naturelles, des lumieres de grace, étant ſi importante pour la vie ſpirituelle & chretienne, elle n'eût été decouverte que par des philoſophes de ces derniers tems, & fût demeurée inconnue aux plus grands ſaints, & à ceux-même qui aiant le plus d'experience des lumiéres de Dieu, étoient plus capables de les diſcerner ; car ce n'eſt pas faute d'avoir médité ſur ce ſujet qu'ils n'ont point parlé de cette nouvelle regle, c'eſt parce qu'ils l'ont entierement ignorée.

S. Bernard ſe propoſe expreſſément cette queſtion : Par où l'on peut reconnoître les penſées formées par l'eſprit de Dieu, & celles qui ſont des productions de l'eſprit humain ? C'eſt dans le 23. ſermon *de diverſis.* Voions s'il aura découvert quelque choſe des moiens que l'auteur de l'objection propoſe pour les diſcerner : voici tout ce qu'il nous dit.

„ Quand une penſée charnelle, dit-il, Num. 3.
„ vient frapper, l'eſprit avec importunité, p. 1131.
„ par exemple, une penſée qui regarde le
„ boire, le ſommeil & les autres choſes
„ ſemblables, qui ont pour objet les beſoins
„ du

II. PART. „ du corps, & que nous ſommes touchez „ d'un deſir humain d'en jouir, ſoiez aſ- „ ſurés que c'eſt l'eſprit de la chair qui par- „ le en nous, & notre devoir alors eſt de „ la repouſſer comme notre adverſaire, „ par ces paroles de Jeſus-Chriſt, *Eloigne-* „ *toi de moi, ſatan, parce que tu ne conçois* „ *point les choſes de Dieu, & que tu ne goû-* „ *tes que ce qui eſt contraire à Dieu.*

„ Quand les penſées qui ſe préſentent à „ notre eſprit n'ont pas pour objet ce qui „ flatte la chair, mais ce qui contente „ l'ambition, que ce ſont des penſées de „ faſte, d'oſtentation, d'orgueil, c'eſt l'e- „ ſprit du monde qui parle en nous, en- „ nemi encore plus pernicieux, & qui a „ beſoin d'être evité avec plus de ſoin.

Voilà les regles qu'il propoſe pour les penſées qu'il veut qu'on rejette; & voici celles qu'il donne pour les penſées qu'il croit être de Dieu.

Num. 5. „ Quand notre eſprit, dit-il, eſt tou- „ ché de penſées qui tendent à mortifier le „ corps, à humilier le cœur, à conſerver „ l'unité, à rendre à nos freres des offices „ de charité, à pratiquer & à aquerir, „ conſerver & augmenter les autres ver- „ tus, c'eſt ſans doute le S. Eſprit qui nous „ parle, ou par lui même ou par ſes ſaints „ anges.

Voila toute la fineſſe que S. Bernard y

ſavoit, c'eſt toute la lumiere qu'il donnoit à ſes religieux. Il diſtingue les penſées par les objets. Il attribue à l'eſprit de Dieu les penſées vraies, & il n'y ajoute point ces reſtrictions : que ces penſées ne doivent paſſer pour ſurnaturelles, qu'au cas qu'elles ſoient *imprévues*, *inattendues*, *vives*, *pénetrantes*. Il exhorte ſans diſcernement de les recevoir avec toute ſorte d'ardeur. II. PART.

„ Recevons, dit-il, avec toute ſorte „ de devotion les penſées qui nous mon- „ trent la juſtice & la verité, rendons-en „ graces à la bonté de Dieu, & ne ſoions „ jamais ingrats à ſa miſericorde; ſachant „ que c'eſt lui qui nous parle de la juſti- „ ce, & dont la parole eſt la verité. *Eas verò cogitationes, quæ juſtitiæ & veritatis nos admonent, tota devotione ſuſcipientes divinæ dignationi gratiam habeamus, nec aliquando tantæ benignitatis inveniamur ingrati.*

C'eſt-là la ſpritualité de ce ſaint, bien éloignée de cette philoſophie, qui ne regarde toutes les penſées qu'on prévoit & auxquelles on s'applique, que comme des penſées humaines.

Mais une des plus dangereuſes ſuites de cette philoſophie eſt, qu'elle donne ouverture à ne reconnoître presque dans toute la vie chretienne, que des penſées naturelles & humaines, & à établir ainſi le Pelagianiſme

II. PART. me. Car n'y aiant rien de plus rare que ces penſées imprévues & inattendues, il faudra dire neceſſairement, ou que toute la ſuite de la vie chretienne ne ſera compoſée que de penſées naturelles, ſans aucune lumiere divine, ou qu'il n'y a preſque perſonne qui méne une vie chretienne. L'auteur des Réflexions admet formellement le principe de cette conſequence, qui eſt la rareté des penſées ſurnaturelles. *Ces lumieres & ces connoiſſances*, dit-il, *ſont d'ordinaire de Dieu, en tant qu'il agit dependamment de ces loix. Et ainſi elles ſont d'ordinaire naturelles, & rarement ſurnaturelles.* C'eſt-à-dire, que les penſées ſurnaturelles ſont rares, le grand nombre des bonnes penſées étant réduit à un ordre naturel. C'eſt un grand pas pour n'en reconnoître preſque point de ſurnaturelles; car il eſt rare d'éprouver ces penſées *imprévues & inattendues*, & parmi ce petit nombre même il en faut rejetter plus de la moitié; car les eſprits ſe remuant dans notre cerveau par des cauſes qui ne nous ſont pas connues, y peuvent exciter de ces penſées ſurprenantes & *inattendues*, parce que nous ne concevons pas l'ordre avec lequel ils ſe remuent, ni les cauſes qui les agitent. Ce qui eſt imprévu & inattendu à l'égard de la penſée dont l'eſprit eſt occupé, a ſouvent une cauſe fixe, & un ordre certain à l'égard du mouvement des eſprits.

eſprits. Cependant ce ne ſeront pas celles qui ſeront imprévues & inattendues en cette maniere qu'on doit traiter de ſurnaturelles, ce nom ne devant être donné qu'aux penſées que Dieu forme par lui-même, ſans aucune conſequence du mouvement des eſprits. C'eſt-à-dire, que jamais on ne ſauroit ſi une penſée eſt vraiment ſurnaturelle, parce qu'on ne ſaura jamais ſi c'eſt le mouvement de Dieu ou le mouvement inconnu des eſprits qui la rend imprévue. II. PART.

Mais ſi les penſées ſurnaturelles ſont ſi rares, que l'auteur voie, s'il lui plaît, s'il ne s'enſuit pas de là, qu'il n'y a rien de plus rare que les actions chretiennes & exemtes de peché.

Il nous dit lui-même, que ce n'eſt pas aſſez ſe diſtinguer des Pelagiens que de croire, *qu'on puiſſe faire le bien avec les lumieres ordinaires de la raiſon ſans le ſecours des lumieres qui nous viennent de l'influence de notre Chef Jeſus-Chriſt* : c'eſt-à-dire, ſans des penſées ſurnaturelles.

Il faut donc, pour une bonne action, avoir des lumieres ſurnaturelles, c'eſt-à-dire, des lumieres *imprévues & inattendues* ; or, ſelon lui, ces lumieres ſont très-rares, & dans la vérité elles ſont extraordinairement rares, & jamais on ne ſait même ſi l'on en a, comme on l'a fait voir. Donc les bonnes

nes actions, qui ne peuvent se faire sans cela, sont très-rares. On ne sçait même jamais si elles sont bonnes.

Je supplie l'auteur des Réflexions, de considérer avec quelqu'attention les horribles ravages que l'union de ces principes est capable de faire dans les consciences. Il n'y a point de bonne action sans le secours des pensées qui naissent de Jesus-Christ médiateur; or ces pensées doivent avoir ces qualitez d'être imprévues, inattendues, non procurées, vives, pénetrantes; ce sont les principes de l'auteur.

Quiconque donc n'a point sujet de croire qu'il a eu des pensées imprévues & inattendues, vives & penetrantes, a sujet de croire que ses actions sont purement naturelles, qu'elles ne sont pas bonnes, & par consequent qu'elles sont mauvaises & sont de veritables pechez; car tout ce qui n'est pas bon est mauvais ? Peut-on concevoir un plus etrange renversement de la religion chretienne ?

Qu'une personne s'attache continuellement à la consideration de la verité, de la justice & des maximes de l'Evangile, qu'il tâche de les suivre dans toutes ses actions, que sa conscience ne lui reproche point de s'en être écarté en rien, qu'il ait toujours la mort & le jugement de Dieu present, qu'il ait toujours la vie de Jesus-Christ devant

vant les yeux, comme ſon modéle & ſa regle, ſelon S. Baſile, tant s'en faut qu'il puiſſe conclurre de là qu'il a ſujet de croire, que ſes actions ſont bonnes & agréables à Dieu, qu'on le convaincra par là même qu'elles ſont mauvaiſes & condamnables. Vos actions, lui dira-t-on, n'ont été faites que par des lumieres procurées, des lumieres qui ſont nées d'une attention humaine, d'une application humaine ; par conſequent elles ne ſont que d'un ordre naturel : or des actions faites par des lumieres non ſurnaturelles ſont des actions mauvaiſes, puiſque pour faire le bien il faut des lumieres ſurnaturelles, & qu'il n'y a point d'action indifferente. Donc toutes vos actions, quelque regulieres qu'elles ſoient, ſont des actions mauvaiſes & corrompues. Il faudra donc deſormais que la principale partie de l'examen que les plus juſtes feront de leur vie, conſiſte à conſiderer, s'ils ont agi avec cette attention & application, ou par des penſées *imprévues & inattendues.* Car ſi leurs actions ſont des ſuites de leurs réflexions, méditations, applications, ils ont droit & néceſſité de les condamner comme mauvaiſes ; & ils ne peuvent avoir aucun repos de conſcience, ſelon cette doctrine, à moins qu'ils ne ſe ſouviennent qu'ils les ont faites par l'impreſ-

II. PART.

preſſion de penſées imprévues & inattendues.

Je ne prétens attribuer cette etrange ſpiritualité à perſonne, & perſonne ne doit m'imputer que je l'en ſoupçonne ; mais cette ſpiritualité ſuit des principes ſuppoſez dans l'objection, par leſquels on établit que les lumieres qui ſuivent l'application & l'attention, ne ſont que des lumieres naturelles, & qu'il n'y a de ſurnaturelles que celles qui ſont imprévues & inattendues, & non procurées par l'attention.

CHAPITRE XII.

Que la lumiere du Verbe qui eclaire tous les hommes venant au monde, en leur imprimant ſon image, eſt, après la chute de l'homme, une vraie grace ſurnaturelle, ſuffiſante au ſens des Thomiſtes.

IL faut deux choſes pour porter avec juſtice le nom de grace ſuffiſante, que je prétens qu'on peut donner aux lumieres que le Verbe, ſelon les Péres, imprime à tous le eſprits par la communication de ſon image. L'une, que ſans cette lumiere la nature ſoit dans l'impuiſſance de connoître Dieu & les veritez du ſalut ; ce qui marque qu'elle eſt ſurnaturelle. L'autre qu'avec

vec cette grace on ſoit capable de le connoître, ce qui prouve la ſuffiſance. II. PART.

Or à l'égard de l'inſuffiſance de la nature ſans cette lumiere du Verbe, elle eſt très clairement marquée par S. Athanaſe dans le livre de l'incarnation.

„ Dieu, dit-il, en créant le genre humain par ſon Verbe, connut la foibleſſe „ de ſa nature, & qu'elle n'étoit pas capable de connoître par elle-même ſon auteur, ni d'avoir aucune penſée de Dieu: De Incar. n. 11 nov. edit. pag. 56.

κατιδὼν πάλιν τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως αὐτῶν, ὡς οὐχ ἱκανὴ εἴη ἐξ ἑαυτῆς γνῶναι τὸν δημιουργὸν, οὐδὲ ὅλως ἔννοιαν λαβεῖν θεοῦ.

Il connut, dit-il, encore, qu'il y avoit un grand defaut de puiſſance dans les êtres créez pour connoître celui qui les a faits,

καὶ ὅλως πολλὴν εἶναι τὴν τῶν γενητῶν ἔλλειψιν πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος κατάληψιν καὶ γνῶσιν.

Voila la doctrine de S. Auguſtin ſur l'impuiſſance de la nature pour connoître Dieu, enſeignée clairement avant lui par S. Athanaſe.

De même S. Athanaſe attribue à la communication que le Verbe a fait à l'homme de ſon image, de ce qu'il eſt devenu capable de connoître le Verbe & ſon Pére.

„ Dieu, dit-il, étant plein de bonté, a rendu les hommes participans de ſa propre image qui eſt Jeſus-Chriſt, afin que par cet- Ibid.

„ te

II. PART. „ te grace connoiſſant l'image, c'eſt-à-di-
„ re le Verbe, ils puiſſent par lui concevoir
„ le pere : *δυνηθῶσιν ἔννοιαν δ' αὐτοῦ τῆ πατρὸς λαβεῖν.*

On conçoit le Verbe par la communication de l'image du Verbe, voila la grace ; & par le Verbe on conçoit le Pére, c'eſt-à-dire, la divinité, voila l'uſage du pouvoir.

Mais ces impreſſions du Verbe, cette grace de l'image du Verbe eſt-elle, ſelon S. Athanaſe, ſuffiſante pour faire le bien & pour ſuppléer à l'impuiſſance naturelle dans laquelle l'homme a été créé ? C'eſt ce qui eſt néceſſaire pour faire une vraie gra-
NUM. 12. ce ſuffiſante, & c'eſt ce que S. Athanaſe dit poſitivement de cette illumination du Verbe, par ces paroles formelles & preciſes : *αὐτάρκης γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν θεὸν λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα* : *Gratia enim imaginis hominibus impreſſa ſufficiens erat, quæ Deum Verbum ipſis notum faceret, & per illud Patrem.*

Or quand il dit, que cette grace leur pouvoit faire connoître Dieu, il entend qu'elle leur pouvoit faire connoître la verité, la ſageſſe eternelle, que l'on connoît en connoiſſant Dieu.

Voila donc une grace ſuffiſante *αὐτάρκης χάρις* enſeignée en termes formels par S. Athanaſe, on dira peut être que cette lumie-

miere & cette grace d'image ne leur a plus été donnée depuis le péché ; mais c'eſt ce que l'on ne peut dire, ſelon le même S. Athanaſe. Car quoiqu'il avoue que par le péché l'image de Dieu eſt défigurée dans l'homme, il ſoutient néanmoins que Dieu ne s'eſt point caché dans une obſcurité impénetrable, c'eſt-à-dire, que la lumiere du Verbe luit encore dans leur eſprit, & il ajoute que Dieu connoiſſant la foibleſſe de l'homme fortifie cette grace par divers autres ſecours, comme par le ſpectacle des creatures, par la loi, par les prophetes. Il prétend donc que cette grace d'image, qu'il appelle ſuffiſante, ſubſiſte encore, car on ne fortifie point ce qui ne ſubſiſte plus. II. PART.

Si donc cette lumiere n'a point d'effet, ſelon lui, ce n'eſt pas qu'elle ne ſoit pas ſuffiſante en ſoi ; mais c'eſt que la malice des hommes, & leur attachement aux ſens les emportent. Ils ne la ſuivent pas, parce que par une malice inexcuſable, ils ne la veulent pas ſuivre ; & c'eſt pourquoi j'ai dit qu'elle n'étoit ſuffiſante qu'au ſens des Thomiſtes, parce que ſans une grace plus forte, elle n'a jamais d'effet.

Cette grace de l'illumination du Verbe eſt donc en ſoi réellement ſuffiſante, puiſqu'il n'y a que la volonté de l'homme qui la rend ſtérile par ſa malice & ſa reſiſtance :

II. PART. & pourveu qu'elle ait été toujours donnée depuis le péché, on ne peut nier que Dieu n'ait toujours donné aux hommes pecheurs & infideles une grace ſuffiſante en ſoi, & ſtérile par leur reſiſtance.

Or c'eſt ce qu'on ne peut pas nier avoir été uniformément enſeigné par les SS. PP. avant & après S. Athanaſe, comme nous l'avons montré ci devant, & comme je

Apol. 2. croi le devoir encore prouver. *Chriſtum*, dit S. Juſtin, *primogenitum Dei edocti ſumus, & ſupra indicavimus eum rationem eſſe atque Verbum, cujus univerſum genus humanum eſt particeps.*

Div. Inſtit. l 3. c. 26. Cette doctrine eſt de Lactance : *Hoc coeleſte lumen univerſis oritur quicumque oculos habent.*

Depræp. Evang. l. 8. p. 63. 64. 65. 66. Elle eſt d'Euſebe de Ceſarée ; *Deus rationalis intelligentiæ parens omnes rationis participes curat.*

Elle eſt de S. Baſile repondant à cette queſtion : pourquoi ſi Dieu eſt auteur de la ſageſſe, on reprend ceux qui ne ſont pas ſages : *Si quis*, dit-il, *novit bonitatem Dei, qui*

In reg. brev. ad inter. 248. *vult homines omnes ſalvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, & ſancti Spiritus in donorum Dei diviſione & operatione diligentiam ; hoc plane intelligit tarditatem intelligentiæ non ex eo naſci, quod tardus ſit qui beneficium dat, ſed ex eo quòd increduli ſunt in quos beneficium conferitur. Et rectè reprehenditur qui intelligen-*

gentia expers est, ut qui, exorto sole, de industria oculos claudit. II. PART.

Elle est de S. Hilaire : *Stat ad ostium Verbum Dei, & pulsat ostium animæ nostræ & dicit : Ecce stans ad ostium pulso, si quis mihi aperuerit ostium, ingrediar ad eum. Vult ergo semper introire, sed à nobis, ne introeat, excluditur.* In ps. 118. Litt. 12. n. 5.

Elle est de S. Ambroise en divers lieux : *Verbum Deus & otiosum provocat, & dormientem excitat ; qui enim venit & januam pulsat, vult semper introire, sed in nobis est quòd non semper ingreditur. Et illud quidem verum lumen omnibus lucet, sed si quis fenestras clauserit, æterno lumine seipse fraudabit.* In ps. 118. Ser. in n. 13.

Elle est de S. Jerome : *Ex quo perspicuum fit naturâ omnibus inesse Dei notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, & non habere semina in se sapientiæ & justitiæ, reliquarumque virtutum.* In Ep. ad Gal. c. 1.

On y peut ajouter, avec S. Aug. que cette lumiere qui est Jesus-Christ même, est ce que toute ame raisonnable consulte comme vérité : *Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei virtus atque sapientia sempiterna, quam quidem omnis rationalis anima consulit :* Lib. de Mag. c. 11. n. 38.

Et que c'est de cette lumiere qu'il dit, qu'on ne reprend l'injustice, que par la

II. connoiſſance que l'on a de ce qui eſt juſte :
PART. *Unde ſcis quia injuſtum eſt, niſi ſcias quid ſit*
In pſ. 61. n. 21. *juſtum? Videns hoc injuſtum eſſe, utique ex aliqua regula juſtitiæ, cui comparans hoc quod vides pravum & non convenire rectitudini regulæ tuæ, reprehendis tanquam artifex diſcernens juſtum ab injuſto.*

Et cette regle de juſtice eſt, ſelon S. Auguſtin, une certaine lumiere qui brille
In pſ. 61. dans nos eſprits : *Quæro à te, juſtum hoc eſſe unde vides; unde illud neſcio quid quo aſpergitur anima tua ex multis partibus in caligine conſtituta, neſcio quid hoc quod corruſcat menti tuæ?*

C'eſt une regle que S. Auguſtin dit que les impies voient dans le livre de la lumie-
L. 14. de Trin. c. 15. re : *Ubinam ſunt iſtæ regulæ, ubi quid ſit juſtum & injuſtus agnoſcit, ubi cernit habendum eſſe quod ipſe non habet? Ubi ergo ſcriptæ ſunt niſi in libro lucis?*

C'eſt cette lumiere laquelle touche, ſelon S. Auguſtin, ceux même qui s'en detournent : *Qui verò non operatur, & tamen videt quid operandum ſit, ipſe eſt qui ab illa luce avertitur, à qua tamen tangitur.*

C'eſt cette loi que S. Auguſtin enſeigne que Dieu a écrite dans le cœur des hommes, & par laquelle on aprend ce qui eſt ju-
In pſ. 57. n. 25. ſte, & par laquelle ils ſont jugés : *Quis, inquit, de juſtitia interrogatus, quando non habet cauſam, non facile reſpondeat quid ſit juſtum?*

ſtum? Quandoquidem manu formatoris noſtri in ipſis cordibus noſtris veritas ſcripſit: Quod tibi non vis fieri ne facias alteri? Hoc & antequam lex daretur, nemo ignorare permiſſus eſt, ut eſſet unde judicarentur etiam quibus lex non eſſet data. Si donc cette loi n'avoit pas été écrite dans les cœurs, il ſemble que, ſelon S. Auguſtin, ils n'auroient pu être jugez. *Sed ne ſibi homines aliquid defuiſſe quererentur, ſcriptum eſt in tabulis, quod in cordibus non legebant; non enim & ſcriptum non habebant, ſed legere nolebant. Oppoſitum eſt oculis eorum quod in conſcientia videre cogerentur, & quaſi forinſecùs admota voce Dei ad interiora ſua homo compulſus eſt, dicente ſcriptura*: In cogitationibus enim impii interrogatio erit. *Ubi interrogatio, ibi lex; ſed quia homines appetentes ea quæ foris ſunt, etiam à ſeipſis exules facti ſunt: Data eſt etiam conſcripta lex, non quia in cordibus ſcripta non erat, ſed quia tu fugitivus eras cordis tui.*

II. PART.

Si l'on ajoute à cela, que toutes ces lumieres ne ſont rien autre choſe que les grace de l'image, c'eſt-à-dire, l'impreſſion du Verbe qui nous fait connoître Dieu, c'eſt-à-dire, ſa ſageſſe & ſa juſtice; *αὐτάρκης γνωρίζειν τὸν θεὸν λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα*; que cette grace d'image eſt, ſelon S. Athanaſe, ſuffiſante pour nous les faire connoître, que l'homme n'en abuſe que par la corruption de ſon cœur; on n'aura pas de peine à con-

II. PART. cevoir que, selon les Péres, il y a une grace suffisante surnaturelle donnée à tous les hommes ; la nature par elle même, selon S. Athanase, étant trop foible & trop défectueuse pour connoître Dieu ; & par consequent tout ce qui suffit pour le faire connoître est essentiellement surnaturel.

Les passages de S. Basile, de S. Hilaire, & de S. Ambroise que nous avons rapportez ci-dessus meritent une réflexion particuliere.

S. Basile reconnoît que Dieu est le vrai auteur de la sagesse, & qu'il la distribue par son S. Esprit. Il parle d'une sagesse & d'une connoissance qu'on ne peut avoir que par l'esprit de Dieu, & qui par consequent est surnaturelle. Cependant il prétend que cette sagesse est donnée à tous les hommes ensuite de la volonté que Dieu a de les sauver : car c'est la raison qu'il apporte pour montrer que les hommes ne laissent pas d'être reprehensibles de n'être pas sages. „ Quiconque, dit-il, aura l'idée qu'il doit „ avoir de la bonté de Dieu, qui veut que „ tous les hommes soient sauvez, & de la „ diligence de l'esprit de Dieu dans la di„ stribution de ses graces, conçoit sans „ peine que le defaut de la grace ne vient „ pas de la negligence de celui qui donne „ ce bien fait, mais de l'incredulité de ce„ lui à qui il le donne (le bienfait est donc

don-

donné quoique l'incrédulité le refuſe.) II.
„ Ainſi c'eſt avec raiſon, que ceux qui PART.
„ manquent de ſageſſe ſont repris, parceque
„ le ſoleil les éclairant ils ferment les yeux
„ pour demeurer dans les ténebres. Une diſtribution des graces de Dieu qui a pour ſource la bonté de Dieu, & le deſir qu'il a de ſauver tous les hommes, ne ſauroit n'être pas générale Voila donc un don de ſageſſe & d'intelligence communiqué à tous les hommes par le S. Eſprit, ſelon S. Baſile. Ce don eſt refuſé & rejetté par l'incredulité de ceux qui ferment les yeux à la lumiere du ſoleil qui les éclaire, c'eſt-à-dire, qu'il eſt rejetté, non par l'impuiſſance, mais par la volonté des hommes.

On doit remarquer dans le paſſage de S. Hilaire, qu'il ne dit pas ſimplement du Verbe de Dieu, qu'il eſt à la porte de l'ame, *Stat ad oſtium Verbum Dei*, ce qui ſe pourroit entendre d'une ſimple diſpoſition à éclairer les hommes, ſans les éclairer effectivement, mais qu'il dit qu'il la pouſſe, *& pulſat*, ce qui ne ſe peut entendre que d'une impreſſion poſitive.

S. Ambroiſe ne dit pas auſſi ſeulement, que le Verbe de Dieu eſt à la porte des hommes, mais il dit de plus, qu'il *provoque le pareſſeux*, & qu'il reveille l'endormi, *otioſum provocat & dormientem excitat* : ce qui marque une action & une impreſſion

II. PART. réelle, & cette impreſſion ne peut être conçue comme inſuffiſante, puiſque ce ſaint dit qu'elle n'eſt arrêtée que par la volonté de l'homme, qui le prive de ce ſecours en fermant la porte de ſon cœur à cette lumiere: *ſi quis feneſtras clauſerit, æterno lumine ipſe ſe fraudabit.* Il pouvoit donc la recevoir, & par conſequent elle étoit ſuffiſante par elle-même: car s'il ne la pouvoit recevoir, ce ne ſeroit pas ſa volonté, mais quelque autre cauſe qui l'en priveroit.

Mais elle deviendra encore plus clair par un autre principe que l'on trouve dans les Peres ſur cette matiere, & que nous expliquerons dans le chapitre ſuivant.

CHAPITRE XIII.

Que ſelon les Péres l'unique cauſe de la perte des hommes eſt leur volonté, & qu'ils ont tous le pouvoir de ſe ſauver: d'où il s'enſuit que ne le pouvant avoir par la nature, il faut qu'ils l'aient par une grace ſurnaturelle & ſuffiſante donnée à tous.

CEtte vérité, que les hommes ne ſe perdent point parce qu'ils ne peuvent pas faire le bien, mais parce qu'ils ne le veulent pas faire, a été formellement établie par S. Auguſtin ſur le Pſ. 35. *Dixit injuſtus ut delinquat in ſemetipſo*: voici ce qu'il

qu'il dit ſur ce paſſage : *Non unum hominem ſed genus iniquorum dicit qui ſibi adverſantur, non intelligendo ut bene vivant, non quia non poſſunt, ſed quia nolunt. Aliud eſt enim quando quiſque conatur intelligere, & per infirmitatem carnis non poteſt. Aliud quando perniciosius agit adversum ſemetipſum cor humanum, & quod poſſet intelligere, ſi bona voluntas accederet, non intelligat, non quia difficile eſt, ſed quia voluntas adverſa eſt.* II. PART.

Voila deux cas propoſez par S. Auguſtin ; l'un, dans lequel l'homme ne connoît pas le bien, parce qu'il ne le peut entendre.

L'autre, dans lequel il pourroit le comprendre, *ſi bona voluntas accederet*, & néanmoins il ne le comprend pas, parce qu'il ne le veut pas. Il y a impuiſſance dans le premier cas, il n'y en a point dans le ſecond. Si l'homme étoit dans le premier cas, il ſeroit dans une veritable impuiſſance involontaire ; mais n'étant que dans le ſecond, il ne péche, dit S. Auguſtin, que par un defaut de volonté.

Or c'eſt ce dernier cas dans lequel S. Auguſtin nous enſeigne, que nous ſommes tous, & que ſont les pecheurs : *Non unus homo, ſed genus iniquorum.* Il n'y en a point d'exceptez : il dit que l'homme péche en la ſeconde maniere, & non pas en la premiere. Il avoue qu'il pourroit conce-

II. PART. voir le bien, ſi *bona voluntas accederet*, & comme il ne le pourroit point s'il étoit privé de toute grace, il faut conclurre de là qu'il n'en eſt pas privé.

Cette doctrine de S. Auguſtin a paru ſi conſiderable aux auteurs du 9. ſiecle, qu'ils l'ont ſuivie, lorsqu'ils ont eu une obligation particuliere de traiter de la cauſe de la perte des hommes, & ils ont tous enſeigné comme lui, que l'homme ne péche point & ne ſe perd point, parce qu'il ne peut faire le bien, mais parce qu'il ne le veut pas faire. Car c'eſt en ſuivant ce langage & cette doctrine que l'Egliſe de Lion enſeigne, que ce n'eſt point que les hommes n'aient pu changer de mal en bien, & devenir juſtes & ſaints de mechans & de corrompus qu'ils étoient, mais que c'eſt qu'ils ne veulent pas changer en mieux: *Non quia non poſſunt homines de malo in bonum commutari, & de malis & pravis boni & recti fieri, ſed quia in melius mutari noluerunt.*

De trib. Ep. c. 6. apud Maug. Tom. 2. p. 78.

Le Concile de Valence parle le même langage au Can. 2. où il définit que les méchans ne periſſent pas, *parce qu'ils n'ont pu devenir bons*, mais parce qu'ils ne l'ont pas voulu être: *Nec malos ideo perire, quia boni eſſe non potuerunt, ſed quia boni eſſe noluerunt.*

Ap. Maug. Tom. 2. p. 233.

S. Prudence dit dans le même ſens: *Non ergo neceſſitas judicii peccantes cogit perire, ſed ne-*

Contra Sc. c. 13. Tom. 1. p. 354.

neceſſitas peccandi, quam ſibi volendo inſolubiliter conſciverunt, compellit immutabiliter interire. II. PART.

Amolon Archevêque de Lion dit encore plus clairement : *Evidenter oſtenditur, quòd non propterea damnantur (mali) quia opera ſalutis facere non potuerunt, ſed quia noluerunt.* Apud Maug. Tom. 2. diſſert. hiſt. c. 23. p 201.

Voici donc la doctrine contenue dans ces paſſages. Selon S. Auguſtin & ces auteurs qui le ſuivent, les mechans ne ſont ſont point dans l'impuiſſance d'apprendre comment il faut faire le bien, mais ils ne le veulent pas apprendre. Selon l'Egliſe de Lion, les méchans pouvoient changer de vie, mais ils n'ont pas voulu en changer. Selon le Concile de Valence, les mechans ont pu devenir bons, mais ils n'ont pas voulu le devenir.

Selon S. Prudence, les mechans n'ont point été néceſſitez à pecher, mais ils s'en ſont fait une néceſſité eux mêmes par leur volonté inflexible.

Selon Amolon, les mechans ont pu faire le bien, mais ils ne l'ont pas voulu faire.

Car ces propoſitions en comprennent deux, l'une affirmée, l'autre niée.

La propoſition niée eſt, que les mechans ſont dammez parce qu'ils n'ont pu faire le bien.

La propoſition affirmée eſt, qu'ils ont pu faire le bien. Car qui nie que les me-

II. PART. chans périſſent par defaut de puiſſance de faire bien, affirme que les mechans ont eu la puiſſance de faire le bien : c'eſt pourquoi nous l'avons exprimée affirmativement.

Cette propoſition, *Mali etiam cùm male egerunt, potuerunt bene agere*, eſt donc réellement renfermée dans toutes ces propoſitions des Péres ; cela étant, je demande quelle ſorte de pouvoir il faut entendre, & je dis qu'il eſt clair qu'il faut entendre toute ſorte de pouvoir, hormis celui qui renferme la volonté. Car dans tous ces paſſages l'on ne nie que la volonté, *Non quia non potuerunt, ſed quia noluerunt*. La volonté eſt alleguée comme l'unique cauſe de la damnation, & toute autre impuiſſance eſt niée. Or ſi les Péres affirment des hommes tout pouvoir de faire le bien, excepté la volonté, il ne ſe peut faire qu'ils aient voulu admettre en l'homme une impuiſſance pareille à celle dans laquelle Adam même ſe ſeroit trouvé, s'il n'avoit point eu de grace. Ils n'ont donc point reconnu la privation de cette grace ; puiſque s'ils l'avoient reconnue, ils auroient été obligez de reconnoître dans l'homme une impuiſſance pareille à celle où Adam ſe ſeroit trouvé, s'il n'avoit point eu de grace.

On dira peut être que ces auteurs n'ont point

point prétendu reconnoître par là dans les méchans un pouvoir réel de faire le bien, & qu'ils ont cru ſimplement que l'impuiſſance de faire le bien où ils ont pu être, n'a point été la cauſe de leur damnation ; mais les expliquer en cette maniere, c'eſt leur donner viſiblement un ſens forcé & ridicule. II. PART.

Car s'ils avoient reconnu que les méchans ont été dans une impuiſſance réelle de changer de vie, de devenir bons, de faire le bien, ils n'auroient pu dire avec la moindre apparence qu'ils n'ont fait le mal que parce qu'ils l'ont voulu. On ne ſauroit dire d'une perſonne qui ſeroit dans l'impuiſſance de faire le bien, que c'eſt ſa volonté & non ſon impuiſſance qui l'empêche de le faire ; car que ſait-on s'il n'auroit point ſurmonté cette mauvaiſe volonté, s'il l'avoit pu faire? Il faut ſavoir qu'un homme a pu faire le bien, pour dire de lui qu'il n'a point fait le mal par impuiſſance de faire le bien, mais parce qu'il l'a voulu faire. C'eſt la connoiſſance de ſon pouvoir qui donne droit de parler ainſi, & non celle de ſon impuiſſance.

Il faut que je ſache qu'un homme n'a aucune impuiſſance de voir pour pouvoir dire de lui, que ce n'eſt point par l'impuiſſance de voir, mais par une volonté opiniâtre de ne pas voir, qu'il ne voit pas effecti-

vement; & s'il avoit deux causes d'impuissance de voir, l'une qui fût la privation de la vue, l'autre la volonté de ne pas voir, je dirois que cet homme ne voit pas par deux raisons essentielles; l'une qu'il est aveugle, l'autre qu'il ne veut pas voir: mais je n'aurois pas droit d'exclurre l'une de ces causes pour affirmer l'autre.

Si donc un homme étoit en même tems dans l'impuissance de faire le bien & dans la volonté de ne le pas faire, il faudroit dire non que ce n'est pas l'impuissance, mais sa seule volonté qui l'empêche de faire le bien, mais qu'il en est empêché & par son impuissance & par sa volonté.

C'est donc une proposition établie par ces Péres, & canonisée par le Concile de Valence, que les méchans ont pu faire le bien, ont pu se convertir, ont pu éviter le mal par lequel ils se sont perdus.

Or on ne peut attribuer à ces Péres d'avoir cru qu'ils ont pu faire tout cela par la nature sans aucune grace: ils en ont trop reconnu la foiblesse & l'impuissance. S. Athanase, S. Augustin, le Concile d'Orange, y sont trop exprès. C'est donc à la grace qu'ils ont attribué ce pouvoir, & comme l'on attribue ici ce pouvoir de grace à des gens qui par la maladie de la nature n'en ont jamais voulu user, il est clair que cette grace est une vraie grace Thomistique qui don-

donne le pouvoir, mais dont on ne veut jamais uſer. II. PART.

Une preuve certaine qu'il faut reconnoître dans ces propoſitions, *Non quia non potuerunt, ſed quia noluerunt*, une affirmation poſitive d'un pouvoir réel, c'eſt que ſans ce tour, les Péres diſent ſouvent, que l'homme peut faire le bien, & ceux qui ont été le plus attachez à la doctrine de la grace, ne les en ont jamais repris.

S. Clement d'Alexandrie ſe ſert, par exemple, de cette expreſſion, quand il dit que Jeſus-Chriſt eſt le Sauveur de ceux qui croient, parce qu'ils ſe ſont ſoumis à la foi par leur volonté ; mais qu'il ne laiſſe pas d'être le maître de ceux qui ne croient pas, parce qu'ils ont pu le reconnoître & faire penitence. Voilà un pouvoir de faire penitence reconnu par S. Clement d'Alexandrie, dans ceux qui n'en ont pas voulu uſer. Strom. l. 7.

S. Hilaire ne craint point de dire, que le mauvais riche *auroit pu*, par ſa liberté, être dans le ſein d'Abraham. In Pſ. 51.

Hilaire diacre dit que les paiens ont pu par la loi de la nature arriver à la connoiſſance de Dieu ; & cette loi de nature étant écrite dans les eſprits des hommes par l'eſprit de Dieu, parvenir à cette connoiſſance par la loi de la nature, c'eſt y parvenir par l'impreſſion de l'eſprit de Dieu. Le même auteur dit de Himeneus & Philetus, qu'ils Apud Ambr. in Rom. 1. v. 18. Ib. in Tim. 2. c. 2. v. 2.

All-

II. PART. *auroient pu* purifier leur ſentiment, s'ils avoient voulu.

L. 4. in Luc. c. 55. Bede diſciple de S. Auguſtin dit des Juifs, qu'ils *auroient pu*, s'ils avoient voulu, connoître le tems du Meſſie par les oracles des Prophetes.

On voudroit peut-être bien que S. Auguſtin fût du nombre de ceux qui ont parlé ce langage, & il ne ſeroit pas difficile de l'y mettre, puiſqu'il dit en pluſieurs manieres que les hommes peuvent obſerver les commandemens, *s'ils le veulent*, qu'ils peuvent préparer le lieu à Dieu ou au diable. *In tuo arbitrio te eſſe voluit Deus*, CUI PARES LOCUM DEO AN DIABOLO. Mais je me contenterai preſentement d'un paſſage moins commun, par lequel il reconnoît dans tous les hommes un pouvoir de faire le bien, qui eſt ſi certain & ſi indubitable, que ſi un homme le vouloit deſavouer, on auroit droit de ne le pas croire, & même de l'accuſer de menſonge.

Poteſt, dit-il dans un de ſes Sermons *, *aliquis dicere, non poſſum jejunare, non poſſum vigilare; numquid poteſt dicere, non poſſum amare? Si dixeris quia non poſſis à vino & carnibus*

* Ce paſſage eſt de S. Ceſaire, de qui eſt le Sermon 225. de l'appendix, al. *de ſanctis* 47. où il ſe trouve. Il y en a un pareil dans le Sermon 273. al. 61. *de Temp.* qui eſt auſſi de S. Céſaire.

nibus abſtinere, credimus tibi; ſi autem dixeris II.
quòd non poſſis in te peccanti indulgere, non cre- PART.
dimus tibi; & quia nulla nobis ſupereſt excuſatio, dum non de cellario ſed de corde proferamus iſtam eleemoſinam, jubemur implere ut per viam vitæ, ad æternam mereamur patriam pervenire.

Voilà dans ce paſſage un pouvoir ſur lequel on nous croira quand nous diſons que nous ne l'avons pas; & c'eſt celui qui renferme des actions exterieures, qu'il ſe peut faire que nous n'aions pas en notre puiſſance.

Mais en voici un autre qu'il eſt ſi certain, ſelon S. Auguſtin, que nous avons, qu'on ne nous doit pas croire, quand nous diſons que nous ne l'avons pas; & c'eſt celui qui regarde les actes interieurs de la volonté, qui ſont tous compris dans l'amour. Or ce pouvoir n'eſt pas celui que la grace efficace donne; car il n'y a rien de ſi ordinaire, & par conſequent de ſi croiable, que de dire qu'on ne l'a pas. C'eſt donc un autre pouvoir toujours préſent. Ce n'eſt pas auſſi la ſimple capacité de recevoir la grace, s'il plaît à Dieu de nous la donner; car S. Auguſtin exclut encore ce ſens en diſant en termes formels, qu'un homme peut juſtement avouer, qu'il n'a pas le pouvoir de faire des miracles & des prodiges: *Aliquis dicat ut virtutes quas fecit Deus debeamus imitari, juſta poteſt eſſe excuſatio tua,*

quia

II. PART. *quia virtutes & mirabilia facere non omnibus datum est.* Mais il ne reconnoît point d'excuſe à l'égard des actes interieurs des vertus, parce qu'il ſuppoſe que tous les peuvent faire par l'aide de Dieu, & par un aide qu'il ſuppoſe viſiblement donné à tous, puiſqu'il le diſtingue d'un aide dont il n'a marqué que cette qualité, de n'être pas donné à tous : *Juſtè & caſtè vivere, & caritatem in omnibus cuſtodire cum Dei adjutorio promptum eſt.*

On dira qu'il eſt aſſez commun que les Péres diſent que les hommes peuvent obſerver les commandemens, qu'ils ne periſſent point pour ne les avoir pu obſerver, mais pour ne l'avoir pas voulu ; mais qu'ils ne marquent pas ſouvent que ce pouvoir ſe donne par cette grace que l'homme avoit reçue dans ſa création.

Mais cela a dû arriver par une ſuite néceſſaire de l'état de la diſpute avec les Pélagiens. Car cette premiere grace n'étoit point celle dont il s'agiſſoit avec les Pélagiens, & que S. Auguſtin leur vouloit faire reconnoître. S. Auguſtin ne les preſſoit point ſur cette grace de poſſibilité, dont il ſuppoſoit ſans doute qu'ils n'auroient pas grand eloignement. Il dit bien en un endroit, que ce que diſoient les Pélagiens, qu'il eſt en notre pouvoir de ne pécher point, quand il s'agiroit même de la nature innocente,

cente, ne seroit pas vrai. *Nec sic rectè diceret quòd non peccare nostrum tantummodò sit, quamvis peccare nostrum esset ; nam & tunc esset adjutorium Dei, & tamquam lumen sanis oculis quo adjuti videant, se præberet volentibus.* II. PART. De nat. & grat. c. 48.

Et c'est de lui que le Concile d'Orange a emprunté cette definition : *Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret.* De même l'Eglise de Lion dit que la lumiere divine opére dans tous les hommes, *si non, ut videant ipsam, tamen ut aliquid videant per ipsam, id est, ut intelligant inter justa & injusta, inter agendum & non agendum.* Can. 19. ex Ep. 186. al. 106. n. 37. De trib. Ep. c. 27. ap. Maug. tom. 2. p. 112.

Mais comme par le mot de grace S. Augustin entendoit ordinairement celle qui donne la volonté, & qui remedie à l'infirmité contractée par le peché, il ne disoit pas que tous les hommes eussent cette grace, & il avouoit même qu'ils ne l'avoient pas, & que cette grace n'étoit point commune. Cependant quand il s'est agi, dans certaines occasions particulieres, de conserver tous les droits de Dieu, il dit nettement que le pouvoir que les hommes, même innocens, ont eu d'éviter le mal & de faire le bien, dépendoit de la lumiere de Dieu, & cela est une suite nécessaire de ses principes & de ceux de tous les autres Péres. Car il n'y a rien

qui

II. Part. qui ſoit plus eſſentiellement néceſſaire pour vouloir le bien que de le connoître. On ne veut point ce qu'on ne connoît point : or Adam a toujours eu beſoin de cette lumiere que Dieu donnoit, *ſe præberet volentibus*, pour connoître ſes devoirs.

Et il ne faut pas croire que cette lumiere du Verbe ait été ſouſtraite aux hommes après le péché ; la tradition conſtante des autres Péres, que nous avons repreſentée, empêche qu'on ne puiſſe attribuer cette opinion à S. Auguſtin. Car comme ces Péres ont enſeigné que le Verbe n'a point ceſſé de la donner aux hommes, pourquoi S. Auguſtin auroit-il enſeigné le contraire ?

Il enſeigne bien que cette lumiere eſt beaucoup diminuée & tellement obſcurcie, que ſans une autre grace qui fait vouloir, les hommes n'en profitent jamais pour vouloir le bien, mais il n'enſeigne point qu'elle ſoit ceſſée.

C'eſt ce qui eſt exprimé formellement par un celebre auteur de ce tems, très-intelligent dans la doctrine de S. Auguſtin, & qui a fort bien connu que cette lumiere du Verbe étoit la grace de l'état d'innocence.

Apol. des Péres.

„ Le ſoleil inviſible, dit-il, illumine „ ſans ceſſe toutes les natures intelligentes, „ & leur préſente à toutes ſes raions divins „ & éternels, par leſquels ſeuls elles peuvent „ contempler la verité. Voilà la grace d'in-

d'innocence, grace néceſſaire pour pouvoir, II.
„ par leſquels ſeuls, dit-il, elles peuvent con- PART.
„ templer la vérité. Mais parce que le pe-
„ ché a rendu tous les hommes aveugles, &
„ a couvert leurs yeux de ténebres, quoi
„ que cette lumiere éternelle ne laiſſe pas de
„ leur luire, parce qu'elle n'a point changé
„ de nature, le changement arrivé dans eux
„ fait, qu'ils ne ſont plus maintenant au mê-
„ me état d'en jouir, qu'ils étoient avant
„ que de s'être détournez d'elle, & de s'ê-
„ tre aveuglez en s'en detournant. Eſt-ce
„ donc qu'elle ne les éclaire plus? Ce n'eſt
pas cela, ſelon cet auteur: c'eſt, dit-il, que
ce n'eſt pas aſſez " que cette lumiere les
„ éclaire en cette maniere dont elle les é-
„ clairoit avant que leur vue eût été alte-
„ rée, & dont elle a éclairé generalement
„ tous les Anges.

L'Egliſe de Lion particulariſe davantage De trib. Ep. c. 27.
en quoi conſiſte l'action qui reſte de cette
lumiere. Elle dit que " cette lumiere, de-
„ puis le peché, ne les éclaire pas directe-
„ ment & en face: *Non à facie illis reſplen-*
det, quia non ad eam attendunt, ſed velut à
tergo eis relucet, quia ſicut Propheta dicit, Ver-
terunt ad eam tergum & non faciem; & elle
ajoute ce que nous avons déjà rapporté, que
ſi elle ne leur fait pas voir la juſtice même,
elle leur apprend à diſtinguer, *inter juſta &*

in-

II. Part. *injuſta, inter bonum & malum, inter agendum & non agendum.*

Il n'eſt donc pas étrange qu'une lumiere, qui apprend à tous les hommes à diſtinguer entre le bien & le mal, ce qu'il faut faire & ne pas faire, ſoit regardée comme une grace qui donne à tous le pouvoir, quoi que, lorſqu'il s'agit d'une grace qui fait vouloir, on en demande encore une autre. Nous ne pouvons vouloir le bien, ſi nous ne le connoiſſons, & ainſi la lumiere de Dieu donne le pouvoir; mais étant par le peché diſpoſés à ne le pas vouloir, il faut encore une grace qui nous ôte cette mauvaiſe diſpoſition; ce qui n'étoit pas néceſſaire avant le peché. Ainſi avant le péché elle étoit ſuffiſante d'une ſuffiſance Molinienne, & après le peché elle ne l'eſt plus qu'au ſens des Thomiſtes.

CHAPITRE XIV.

Refutation d'une maniere dont on prétend expliquer ce pouvoir général d'obſerver les commandemens admis par les Péres, ſans recourir à aucune grace.

ON prétendra peut-être que ſans avoir recours à cette grace néceſſaire pour ôter l'impuiſſance involontaire, on peut dire que l'homme a toujours le pouvoir de faire le

le bien, parce qu'il le feroit s'il le vouloit, & qu'il ne péche que parce qu'il ne veut pas le bien, & que c'eſt toujours le manque de ſa volonté qui l'empêche de le faire, quoi qu'il ſoit vrai qu'il manque de la grace naturellement néceſſaire pour vouloir le bien; qu'ainſi cette impuiſſance eſt très-diſtinguée des impuiſſances involontaires dans leſquelles la volonté peut être pleine & entiere, quoique la choſe ne laiſſe pas d'être impoſſible. Un aveugle, dira-t-on, peut deſirer pleinement de voir étant aveugle. Ainſi ſon impuiſſance eſt involontaire. Mais ſi l'homme, quelque privé de grace qu'il ſoit, vouloit pleinement le bien, il le feroit. Ainſi, dira-t-on, l'impuiſſance de faire le bien eſt toujours volontaire dans celui même qui ſeroit privé de la grace naturellement néceſſaire pour vouloir. II. PART.

Je répons qu'il eſt très vrai de dire, *que l'on feroit le bien ſi on le vouloit*, lorſque la volonté eſt dans une impuiſſance volontaire qui naît purement de ſon attache opiniâtre à la créature, ſans qu'il y ait en elle aucune impuiſſance de le faire. Il eſt vrai qu'une telle volonté, quoiqu'invariablement attachée au mal, feroit le bien ſi elle le vouloit, & que de ce qu'elle ne le fait pas, c'eſt qu'elle ne le veut pas faire, & qu'elle ne le veut pas faire invariablement & infailliblement. Une telle impuiſſance eſt en effet très-

II. Part. très-differente des impuiſſances involontaires.

On peut menacer un homme qui ne peut faire le bien en cette maniere, on peut uſer de reproches en ſon endroit, on lui peut fournir des moiens exterieurs de faire le bien, & s'il n'en uſe pas, c'eſt ſa faute. Dieu n'eſt pas obligé de n'être pas bon, & de ceſſer de faire des graces aux hommes, parce qu'ils ſont aſſez ingrats & aſſez méchans pour les rendre inutiles.

Mais il n'en eſt pas de même quand on ſuppoſe que la volonté eſt réellement dans une impuiſſance de faire le bien par le défaut des principes naturellement néceſſaires à le faire, ſelon l'inſtitution de la nature, & quand on peut dire d'elle ſans rapport à la foibleſſe contractée par le péché: *Parum eſt velle, niſi adjuvetur.*

Voiez ſur ces exemples l'écrit du pouvoir phyſique de M. Arn. Art. 7. p. 95.

C'eſt comme ſi on diſoit, que ſi on avoit des aîles on paſſeroit de France en Angleterre ſans navire, & quoique cette propoſition hypothetique ſoit vraie, il eſt pourtant faux abſolument que l'on puiſſe paſſer ſans navire de France en Angleterre. Un effet qui n'eſt fondé que ſur une hypotheſe phyſiquement impoſſible, eſt impoſſible abſolument. Et à l'égard des propoſitions abſolues, il n'y a que la négative qui ſoit véritable.

Quoiqu'il ſoit donc vrai qu'un homme fe-

feroit le bien s'il le vouloit, ſi néanmoins il eſt dans une impuiſſance de vouloir pareille à celle d'Adam, il eſt faux abſolument qu'il le puiſſe faire; s'il n'a pas les principes néceſſaires, le *poteſt* eſt faux, & il n'y a que le *non poteſt* qui ſoit vrai. II. PART.

Ainſi, ſelon la verité, en ſuppoſant dans la volonté un manquement d'une grace néceſſaire pour faire le bien, comme étoit celle d'Adam, c'eſt-à-dire, en ſuppoſant qu'elle n'a pas les principes néceſſaires pour faire le bien, ſelon l'inſtitution de la nature, c'eſt la même choſe d'exhorter un homme qui n'a point cette grace de faire le bien, que d'exhorter un homme qui n'a point de jambes à marcher ou à courir, ou d'exhorter un homme à qui on auroit bandé les yeux à voir. Ces impuiſſances ſont de même nature, parce que l'hypotheſe, que la volonté feroit le bien ſi elle le vouloit, eſt phyſiquement impoſſible, n'en aiant pas les principes néceſſaires. Ces impuiſſances ſont donc toutes phyſiques & involontaires, & elles excluent toute poſſibilité, parce qu'elles enferment la privation d'un principe naturellement néceſſaire.

C'eſt pourquoi, quoiqu'il ſoit vrai, même dans l'état d'Adam, que ſi l'homme eût voulu pleinement perſeverer, il auroit perſeveré ſans aucune grace, parce que la perſeverance eſt inſeparable de la pleine volonté

II. PART. lonté de perſeverer, jamais néanmoins S. Auguſtin n'a eu recours à cette ſubtilité: il dit & ſoutient par tout, que dans l'état d'innocence, ſi l'homme n'eût point eu de grace, il n'auroit pas été en ſon pouvoir de perſeverer s'il l'eût voulu: *Sine quo non poſſet perſeverare ſi vellet.*

Aug. de corr. & grat. c. 12. n. 38. *Qui eis* [lapſis] *non ſolùm dat adjutorium quale primo homini dedit, ſine quo non poſſint perſeverare ſi vellent.* Et dans le chapitre onziéme: *Poſſet ergo permanere ſi vellet, cui non deerat adjutorium per quod poſſet, & ſine quo non poſſet perſeveranter bonum tenere, ſi vellet.*

Donc, ſelon S. Auguſtin, ſi un homme manquoit d'un aide naturellement néceſſaire pour perſeverer & faire le bien, il ſeroit faux de dire, que *poſſet perſeverare ſi vellet*; & cette expreſſion ſuppoſe qu'il n'y a point d'impuiſſance phyſique, qui empêche de le vouloir.

Si l'on demande donc quel eſt le pouvoir que donne cette lumiere que j'appelle ſuffiſante dans ceux même qui ne font jamais le bien, parce qu'ils ne le veulent pas faire, & qu'ils ne le veulent pas avec une opiniâtreté inflexible, je répons qu'on n'a qu'à ſe mettre dans l'eſprit l'état de ceux dont on dit qu'ils peuvent ce qu'il eſt certain qu'ils ne feront jamais. Un avare peut donner tout ſon bien, lors même que rien ne l'en ſolicite:

un

un Pére peut desheriter un fils aimable & obéiſſant, lors même que perſonne ne l'y pouſſe: chacun ſe peut aveugler, mutiler, précipiter. II. PART.

On peut faire cent actions ridicules que la raiſon ne nous permettra jamais de faire. Etant donc certain que nous ne les ferons jamais, on demande comment on répond avec tant d'aſſurance qu'on les peut faire. Mais il eſt aiſé de dire en un mot, qu'on connoît par un ſentiment interieur qu'on les peut faire, & que ce ſentiment compatit avec un autre ſentiment très-vif qu'on ne le fera jamais.

On ſait qu'un ami qu'on rencontre, qui n'a nulle averſion pour nous, ne ſe portera point à nous outrager gratuitement, & qu'on ne le fera pas de même à ſon égard. On ſent que cela eſt en notre pouvoir, & qu'il eſt de même au pouvoir de cet homme qu'on rencontre, de faire ou de ne pas faire une certaine action. Le pouvoir marque notre liberté: mais il n'eſt pas néceſſaire pour cela d'être indeterminé entre ces deux partis; au contraire on eſt ſouvent très-déterminé à l'un, quoiqu'on ſente en même tems qu'on peut faire l'autre; c'eſt-à-dire, qu'on ſent un pouvoir proportionné à cette action, & que l'on n'en eſt empêché que par la volonté contraire qu'on a. On voit cent lignes & cent chemins poſſibles dans un champ,

II. PART. mais parce qu'il n'y a qu'un chemin fraié, on ne s'aviſe pas de prendre les autres, on ſait ſeulement qu'on les peut prendre, & cela ſuffit pour n'y être pas neceſſité : on dit donc qu'on les peut choiſir, quoiqu'on ne les choiſiſſe jamais, parce que la volonté & la raiſon en empêchent.

Mais s'il y avoit dans la nature même une impuiſſance de choiſir l'un de ces chemins, & que l'on connût cette ſorte d'impuiſſance, alors on ne pourroit dire que l'on les pourroit choiſir ſi on le vouloit, parce que l'hypotheſe qu'on le voulût, ſeroit phyſiquement impoſſible, & qu'on ſeroit empêché de le vouloir par une impuiſſance involontaire.

Mais ceux, dira-t-on, qui n'ont point la grace efficace pour faire une bonne action, ne ſont-ils point dans cette ſorte d'impuiſſance? Non ils n'y ſont pas. La grace efficace n'eſt point néceſſaire par l'inſtitution de la nature pour pouvoir faire le bien. On ſent même ſans cette grace qu'on le peut faire ſi on le vouloit, mais on ne le veut pas quand on ne l'a pas, parce que la cupidité dominante, ſans nous ôter le pouvoir de faire le bien, nous fait choiſir de faire le mal. Cependant parce qu'en cet état on ne fait jamais le bien, on dit qu'on ne le peut faire, & S. Auguſtin le dit ſouvent; mais ce n'eſt pas dans un ſens qui nie le pouvoir

que

que l'on ſent, c'eſt dans celui qui nie le dernier effet. On le peut donc alors, & on ne le peut, & c'eſt de cet état qu'il eſt dit, que les hommes ont pu faire le bien, mais qu'ils ne l'ont pas voulu. Ils l'ont pu par un pouvoir dont ils étoient eux-mêmes convaincus par un ſentiment interieur : ils l'ont pu par un pouvoir qui leur étoit communiqué par une grace générale & par cette lumiere du Verbe, qui faiſant connoître le bien en général, met tous les biens en notre pouvoir. Ils ne l'ont pas pu par une volonté qui prévalût à toutes les autres affections dont l'ame eſt poſſedée, c'eſt pourquoi elle ne le faiſoit jamais. II. PART.

CHAPITRE XV.

Qu'on peut juger du ſentiment des Péres par les conſequences differentes que ces deux opinions ſi contraires leur ont du faire tirer.

IL eſt certain que les deux hypotheſes, ou de la privation totale de la grace excitante qui donnoit le pouvoir au premier homme, ou de la continuation de cette grace, quoique par les merites de Jeſus-Chriſt, ont dû paroître dans le langage des Péres, & diverſifier leurs expreſſions.

Car s'ils ont prétendu que cette grace eſt totalement ſouſtraite, il s'enſuit qu'il y a

preſentement deux impuiſſances de faire le bien; l'une qui naît de la ſouſtraction de la grace, l'autre qui naît de la mauvaiſe pente qu'il a contractée, ce qui fait proprement ſa langueur & ſa maladie, qui n'eſt jamais guérie que par la grace efficace.

Ainſi il ne ſeroit pas vrai, qu'il ne fit le mal que parce qu'il le veut faire; mais il ſeroit vrai qu'il fait le mal, & parce qu'il ne peut faire le bien, & parce qu'il veut faire le mal.

Ils auroient donc ſans doute reconnu cette double impuiſſance: l'une involontaire, l'autre volontaire; car ces impuiſſances étant très-réelles, elles ſeroient très-dignes d'être diſtinguées.

Au contraire s'ils n'ont pas cru que cette grace fût totalement ſouſtraite, & s'ils ont cru que ces graces excitantes leur fuſſent continuées, ou toujours, ou en quelques occaſions, ils ont dû parler quelquefois de ces illuminations du Verbe. Ils ont dû dire que les hommes pouvoient connoître & faire le bien, & qu'ils ne périſſoient pas pour n'avoir pas pu le faire, mais pour ne l'avoir pas voulu. Ils n'ont dû reconnoître qu'une ſorte d'impuiſſance qui eſt la maladie de l'homme, qui conſiſte dans ſon amour pour les choſes du monde.

Or ce qui ſe trouve en effet, c'eſt que le langage des Péres eſt tout conforme à celui de

de l'hypotheſe de la continuation de la premiere grace, & qu'il ne tient rien de celui qui naîtroit de la ſouſtraction totale de cette grace. II. PART.

Ils diſent qu'on peut, & que les hommes ne ſont pas damnez pour n'avoir pas pu; & s'ils diſent quelquefois qu'on ne peut pas, ils font voir qu'ils entendent par là, non un défaut de puiſſance, mais un défaut de volonté.

Il eſt dit des Juifs qu'ils ne pouvoient croire, *Non poterant credere:* cette propoſition n'auroit rien de choquant, ſi elle étoit vraie de tous les hommes, & ſi on la pouvoit entendre d'une impuiſſance naturelle; cependant S. Auguſtin reconnoît qu'elle eſt choquante. Il s'en fait une objection, parce qu'il voyoit qu'il étoit gravé dans l'eſprit de tous les hommes, qu'il n'y a point de peché à ne pas faire ce qu'on ne peut faire. S. Auguſtin ſe propoſe donc cette difficulté, ou que les Juifs n'ont point peché, en ne croiant pas, ou que s'ils ont peché, ils ont pu croire: *Quod peccatum eſt hominis non facientis quod facere non poteſt? Si autem non credendo peccaverunt, potuerunt ergo credere.* Tract. 53. in Joan.

Sur cela S. Auguſtin ne trouve point d'autre ſolution, que de dire que ce *non poterant*, ſe reduit à ne vouloir pas: *Sic autem dictum eſt non poterant, ubi intelligendum eſt*

II. PART. *quòd nolebant :* il ne reconnoît donc point d'impuiſſance qui précede le *nolebant* des Juifs. Et par conſequent avant la détermination de leur volonté à refuſer de croire, il y avoit un pouvoir de croire.

S. Auguſtin n'étoit donc pas dans le principe d'une impuiſſance qui precedât la volonté, & par conſéquent il étoit dans celui d'une puiſſance qui la prévient, car l'impuiſſance prévenante ne ſe peut éviter que par la puiſſance prévenante.

Il eſt vrai que S. Auguſtin admet une autre impuiſſance : mais ce n'eſt pas une impuiſſance qui prévienne l'action de la volonté, c'eſt une impuiſſance qui la ſuit. L'homme ne peut faire le bien ſans grace efficace : mais c'eſt qu'il ne le veut jamais faire, la cupidité dominante le portant à ne le vouloir pas faire. Cette cupidité empêche donc, non la puiſſance de faire le bien, mais l'action. On eſt bien convaincu par un ſentiment interieur qu'on la peut faire, mais on ne la veut pas faire, & parce qu'on ne la veut pas faire, on dit ſelon le langage des hommes qu'on ne la peut faire. Ainſi on la peut faire, & on ne la peut pas faire.

On la peut faire, parce qu'on en a un vrai pouvoir, & qu'on le ſent, comme chacun ſent qu'il pourroit s'empoiſonner & ſe précipiter. On ne la peut faire, parce qu'on

ſent

ſent en même tems qu'on ne la fera jamais, & qu'on ne la voudra jamais faire. II. PART.

C'eſt donc un langage trés-naturel que cette contradiction apparente, de dire d'une même perſonne qu'elle peut & ne peut pas. Et S. Auguſtin s'en ſert ſouvent à l'égard des hommes, en diſant tantôt d'eux qu'ils peuvent, & tantôt qu'ils ne peuvent pas faire le bien; l'un & l'autre étant également véritable comme nous l'avons expliqué.

Tant s'en faut donc que l'hypotheſe de la continuation de la grace excitante, & du pouvoir qui en naît, ſoit contraire au langage de S. Auguſtin, que l'on peut dire que toute la certitude de ſa doctrine touchant la grace efficace dépend de ce ſyſtéme & de cette grace de poſſibilité qui n'a point d'effet. Car ſi nul homme depuis Adam ne l'avoit eue, nul homme depuis Adam n'auroit pu ſavoir ce qu'il auroit pu s'il l'avoit eue: & tous les diſcours qu'on auroit faits ſur l'inutilité de cette grace après la chute de l'homme, auroient été autant de diſcours en l'air, dont la temerité auroit été toute viſible.

Mais ſuppoſant la continuation de cette même grace, qui donne à l'homme le pouvoir de faire le bien, & le delivre de l'impuiſſance naturelle, toute la doctrine de S. Auguſtin devient claire & certaine. C'eſt avec raiſon qu'il demande la confeſſion d'u-

II. PART. ne grace guériſſante qui remedie à l'infirmité de l'homme, qui faſſe vouloir, qui prépare la volonté, parce qu'il eſt viſible alors que la grace de poſſibilité ne ſuffit plus pour vouloir actuellement. Elle donne bien le pouvoir de vouloir; l'homme peut faire le bien, il peut le vouloir faire, mais tout cela néanmoins ſe termine à ne le vouloir jamais.

Or c'eſt en quoi conſiſte proprement la maladie de l'homme. Elle n'empêche pas qu'il ne puiſſe, mais elle fait qu'il ne veut pas faire le bien: & cela en la même maniere qu'une infinité de paſſions dominantes empêchent l'homme de vouloir le contraire de leur objet. Il y en a tant d'exemples, qu'il y a bien plus de choſes à l'égard desquelles l'homme eſt determiné à n'agir jamais que d'une maniere, qu'il n'y en a où il ſoit indifferent. Que s'il arrive même qu'il ſemble faire le contraire, c'eſt que la ſuppoſition change, & que l'on ſort du cas précis auquel il étoit determiné. Un marchand eſt determiné à ſauver ſa marchandiſe; mais s'il s'agit de ſauver ſa vie ou quelqu'autre bien qui lui ſoit auſſi précieux, que la vie, il la jettera, ſans marchander, dans la mer. Ainſi l'hypotheſe change.

CHA-

II. PART.

CHAPITRE XVI.

Que Dieu a une volonté ſincére du ſalut de tous les hommes ſans exception.

JE n'entreprendrai nullement de prouver ici que les paroles de l'Ecriture & des Péres, qui ſemblent dire généralement que Dieu veut ſauver tous les hommes ſans exception, ne ſe peuvent entendre dans un ſens reſtraint. Car étant certain que S. Auguſtin les a ſouvent expliquées en cette maniere, ce ſeroit une témerité de condamner cette explication. Il eſt d'ailleurs ordinaire dans le langage des hommes, d'entendre par le mot de volonté les volontez abſolues. Or il eſt certain que Dieu ne veut pas d'une volonté abſolue & efficace ſauver tous les hommes. Il eſt donc certain qu'il y a un ſens orthodoxe dans ces propoſitions, qui n'étend pas à tous les hommes la volonté que Dieu a de les ſauver, & le deſſein que Jeſus-Chriſt a eu de mourir pour eux: *Deus vult omnes homines ſalvos fieri: Chriſtus pro omnibus mortuus eſt.*

C'eſt pourquoi dans une théſe celebre, qui a été ſoutenue le 28. Fevrier 1692. au College de Clermont il eſt dit: *Nec Deus ea voluntate, cui nemo reſiſtit, vult ut omnes reipſa liberentur*; & dans la colomne collatera-

terale il eſt dit : *Deum non abſolutè velle ut omnes liberentur.*

Je demeure donc d'accord de l'orthodoxie du ſens reſtraint, comme l'on en eſt demeuré expreſſément d'accord dans l'Egliſe de France du 9. ſiécle ; mais ce que je prétends auſſi, c'eſt que ces explications reſtraintes de S. Auguſtin, qui n'entendent ces paſſages de l'Ecriture que des élus, n'obligent point de rejetter l'explication générale qui les étend à tous les hommes : cette même Egliſe du 9. ſiécle aiant declaré qu'il falloit joindre ces explications. Et comme il y auroit de la témerité de rejetter le ſens reſtraint de S. Auguſtin, ſous prétexte des explications génerales des autres Péres, il y en auroit auſſi à rejetter les explications générales des Péres, à cauſe du ſens reſtraint de S. Auguſtin ; ces explications n'étant nullement contraires.

Cela ſeroit d'autant moins raiſonnable, que ce ſens géneral n'eſt pas ſeulement des auteurs qui ont vécu avant S. Auguſtin, mais qu'il eſt auſſi de la plûpart de ceux qui l'ont ſuivi ; de l'auteur de la Vocation des Gentils, de S. Proſper & de S. Auguſtin même, de ſorte qu'il faut avouer qu'il y a beaucoup plus d'auteurs pour le ſens général que pour le ſens reſtraint ; & ainſi ce ſeroit une injuſtice que de ne le pas regarder comme un des ſens de l'Egliſe.

Voici,

Voici, par exemple, des paſſages qui marquent ſi généralement cette volonté de Dieu, qu'on ne les peut entendre avec exception d'aucune perſonne. Clement d'Alexandre dit nettement, à l'égard même des méchans, & par conſequent à l'égard de tous les hommes: *Deus ex ſervis vult nos fieri filios; illi autem etiam filii effici contempſerunt. O magnam amentiam! Ille ſalutem largitur, vos ad perniciem ruitis.* II. PART. Protrep. p. 97.

S. Cyrille de Jeruſalem: *Hominum amans cùm ſit Dominus, non unam atque alteram tantùm, ſed multas ad æternam vitam januas multosque aditus aperuit, ut omnes (quantùm in ipſo eſt) absque impedimento eâ potiantur.* Cette clauſe ajoutée (*quantùm in ipſo eſt*) marque que tous ne ſont pas ſauvez; mais que ce n'eſt jamais par le defaut de la volonté de Dieu, & par conſequent cette volonté que Dieu a d'ouvrir les portes du ſalut aux hommes, les comprend tous, puis qu'elle comprend les réprouvez. Catech. 18. n. 15. pag. 274. edit. Oxon.

S. Ambroiſe: *Tu quidem, Domine, omnes cupis, ſed non omnes curari volunt.* Dieu ne deſire la gueriſon de perſonne que par le deſir de ſon ſalut: or il deſire à tous la gueriſon, & à ceux mêmes qui ne veulent pas être guéris; il deſire donc le ſalut à tous. Le même S. Docteur: *Deus bonus*, dit-il, *omnibus qui omnes recto vult eſſe corde.* Dieu ne deſire le cœur droit, c'eſt-à-dire, la L. 1. de pœnit. c. 6.

II. Part. In Pſ. 118. lett. Theth. juſtice qu'en leur deſirant le ſalut. Voiez neanmoins ce qu'il ajoute: *Qui autem cor declinaverit, ipſe à ſe gratiam divinæ bonitatis avertit.* Il deſire donc auſſi le ſalut à ceux qui s'en eloignent, & par conſequent à tous.

Homi. 44. de long. procæmior. S. Jean Chryſoſtome: *Cur igitur*, dit-il, *non omnes ſalvi fiunt, ſi vult omnes ſalvos fieri? quoniam non omnium voluntas illius voluntatem ſequitur, ipſe vero neminem cogit.*

Il pouſſe cela fortement dans l'Homelie 3. ſur la Geneſe, où il ſuppoſe que Dieu déſirant le ſalut de tous les hommes, leur a preparé le ſalut avant la creation du monde.

L. de Babyla. Il étend cet amour de Dieu aux plus méchans qui ne devoient jamais ſe convertir. „ Dieu n'avoit-il pas prévu, dit-il, „ que ce tiran ne ſe convertiroit point? „ Nous repondons qu'il l'avoit prévu, „ mais quoiqu'il prévoie notre malice, il „ n'interrompt pas l'ouvrage de ſa bonté, „ & quoique nous ne recevions pas ſes a- „ vertiſſemens, il ne laiſſe pas de nous „ continuer ſa bonté & ſa miſericorde; que „ ſi enſuite nous nous précipitons dans de „ plus grands crimes, il eſt bien clair que „ ce n'eſt pas lui qui en eſt cauſe. Sa dou- „ ceur & ſa longue patience n'ont pas pour „ fin de nous faire périr, mais de nous ſau- „ ver; mais c'eſt par notre faute que nous

„ qu-

„ outrageons ſa tolérance ; & la conduite II.
„ dont il uſe envers les hommes eſt une PART.
„ preuve de ſon amour infini pour eux.

Il repreſente auſſi comme une preuve de Hom. 75. In Math.
ſon amour ineſtimable envers les Juifs, de ce que ſachant que tout ce qu'il faiſoit pour les Juifs ne leur ſerviroit de rien, il n'a pas laiſſé de faire de ſa part tout ce qui étoit néceſſaire.

Enfin il n'y a rien de plus frequent dans S. Chryſoſtome que ces remarques ſur l'amour infini de Dieu envers Jeruſalem ingrate.

Le même diſtinguant la volonté de Dieu Hom. 1. in ep. ad Eph.
en deux, appelle celle qui deſire à tous le ſalut, *volonté premiere* ; & celle qui punit les pecheurs, *volonté ſeconde.*

La premiere volonté eſt, que les pecheurs ne periſſent point ; la ſeconde, que ceux qui ſont demeurez mechans periſſent.

S'étant propoſé dans l'Hom. 3. ſur S. Jean, cette objection : Comment il ſe peut faire, ſi Dieu illumine tout homme venant au monde, que tant de gens demeurent ſans être eclairez : „ Il illumine, dit-
„ il, de ſa part & autant qu'il depend de
„ lui, εἰς ἑαυτὸν ἦκον : & enſuite il dit que la
„ grace s'etend à tous les hommes, Juifs,
„ Grecs, Barbares, Scytes ; qu'elle les
„ appelle tous egalement, & que ceux qui

„ la

II. PART. „ la repouſſent, ſe doivent imputer leur „ aveuglement.

Et dans l'Homelie 17. ſur l'ep. aux Hebreux. „ Jeſus-Chriſt eſt mort, dit-il, „ pour les ſauver tous, autant qu'il a été „ en lui. Il n'a pas guéri les péchez de „ tous ; parce qu'ils ne l'ont pas tous „ voulu.

Ep. 2. jam 24. n. 9. S. Paulin: OMNEM, dit-il, *quantum in ipſo eſt, hominem ſalvum fieri vult.*

Ep. 34. jam 34. n. 6. Le même: *Quantum in ipſo eſt omnem hominem ſalvum fieri vult, quia mortem non fecit vitæ dator, & vita totius.*

Ces reſtrictions de S. Paulin, *quantum in ipſo eſt*, marquent manifeſtement, que les mechans ſont compris dans cette volonté de Dieu, & qu'elles répondent ſeulement à l'étonnement qu'on pourroit avoir de ce qu'ils ne ſont pas ſauvez.

Hom. 46. circa medium. L'auteur de l'œuvre imparfait ſur S. Mathieu. „ Dieu eſt forcé, dit-il, de „ condamner les pécheurs, & il le fait avec „ un très grand regret ; car il a bien plus „ de regret d'être contraint comme par „ violence à les punir, que d'être même „ outragé par eux.

L. 17. in cap. 63. S. Jerome chap. 6. ſur Ezechiel ſur ces paroles: NUMQUID VOLUNTATIS MEÆ EST MORS IMPII ! *Ergo*, dit-il, *voluntatis Dei eſt omnes ſalvos fieri, & ad notitiam veritatis venire.* Et ſur Iſaie. *Quòd*

ſi

ſi prudens lector tacita cogitatione reſpondeat, quare multi non ſunt ſalvati, ſi ipſe ſalvavit eos, & dilexit & pepercit filiis ſuis, & redemit eos ſanguine ſuo ... infertur cauſa perſpicua: Ipſi autem non crediderunt & exacerbaverunt ſpiritum ejus. Voluit itaque Deus ſalvari cupientes, & provocavit ad præmium, ut voluntas habeat præmium; ſed illi credere noluerunt. II. PART.

Les Péres ne parlent pas moins clairement de l'univerſalité de la mort de Jeſus-Chriſt pour tous les hommes.

S. Polycarpe dit que Dieu demandera compte du ſang de Jeſus-Chriſt à ceux qui n'auront pas cru ; il eſt donc mort pour tous les incrédules : car Dieu ne demande compte de ſa mort qu'à ceux pour qui il l'a offerte. Epiſt. ad Philip.

S. Clement dit que le Verbe eternel eſt en particulier & en commun le ſauveur de tous. Strom. l. 7.

S. Ambroiſe. *Venerat Dominus Jeſus omnes ſalvos facere peccatores ; etiam circa impios ſuam debuit oſtendere voluntatem, & ideo nec proditorem debuit præterire, ut adverterent omnes, quòd in electione proditoris ſui ſervandorum omnium inſigne prætendit.* Et ailleurs : *Ideo omnibus opem ſanitatis detulit, ut quicumque perierit, mortis ſuæ cauſas ſibi aſcribat, qui curari noluit, cùm remedium haberet quo poſſet evadere: Chriſti autem* De parad. c. 18. L. 2. de Cain & Abel c. 3. n. 11.

II. PART. *tem manifesta in omnes prædicetur misericordia, eò quòd omnes qui pereunt sua pereunt negligentiâ, qui autem salvantur, secundùm Christi sententiam liberantur, qui omnes homines vult salvos fieri.*

Sermo ad pœnit. apud Ph. cod. 211. Asterius Evêque d'Amasée : *Equidem arbitror Judam quoque proditorem, nisi statim suus carnifex factus sibi injecisset manus, sed ad genua accedens, misericordiam deprecatus esset, illas universo orbi superfusas misericordias consecuturum.*

S. Augustin semble aussi avoir reconnu la généralité de la mort de Jesus-Christ pour tous dans les passages suivans. *Judicabit orbem terrarum in æquitate : non partem, quia non partem emit ; totum judicare habet, quia pro toto pretium dedit.* La redemption de Jesus-Christ s'etend aussi loin que son jugement, selon ce Pére.

In ps. 95.

Tract. 12. in Joan. n. 12. Dans ses Traités sur S. Jean. *Quantum in medico est, sanare venit ægrotum. Ipse se interimit, qui præcepta medici observare non vult. Venit salvator in mundum : quare salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum, non ut judicet mundum? Salvari non vis ab ipso, ex te judicaberis.* Il veut donc sauver ceux mêmes qui ne le veulent pas, selon S. Augustin.

Si on vouloit pousser la recherche de ces passages jusqu'aux auteurs qui ont écrit après S. Augustin, on en trouveroit une infi-

finité qui ont dit formellement, dogmatiquement, & en toutes les manieres qu'on le peut dire, que Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez ; & cela avec des marques expreſſes qu'ils y comprennent tous les hommes, & qu'ils étendent cette expreſſion de l'Apôtre aux méchans & aux reprouvez. Mais comme cela n'eſt pas conteſté, il vaut mieux, ce me ſemble, établir certaines regles par leſquelles on pourra juger de la multitude des paſſages qu'on en pourroit raporter. II. PART.

La premiere eſt, qu'avant S. Auguſtin on ne trouve pas des paſſages qui reſſerrent préciſement aux élus la volonté que Dieu a eue du ſalut des hommes, & celle que Jeſus-Chriſt a eu de mourir pour eux.

La ſeconde, qu'à la verité S. Auguſtin emploie cette explication reſtrainte en pluſieurs paſſages, parce, diſent les auteurs de la théſe du college de Clermont cideſſus citée, qu'en combattant les Pélagiens il a dû parler de la volonté abſolue : or il eſt certain que ſelon cette volonté Dieu ne veut pas le ſalut de tous les hommes.

Les diſciples de S. Auguſtin, comme S. Proſper & S. Fulgence, ont parlé comme lui ; mais la foule des autres ont ordinairement étendu à tous les hommes cette volonté de Dieu & de Jeſus-Chriſt.

S. Proſper a neanmoins cherché des moiens Reſp. ad object. Gal. 8.

II. PART. moiens de conſerver le ſens général, & il trouve la propoſition négative trop dure : *Durius loquitur qui negat Chriſtum pro omnibus eſſe mortuum.*

L'auteur de la Vocation des nations fait un dogme certain de cette propoſition : *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvez.* Il l'entend de tous les hommes ſans exception, & veut que les bienfaits donnez aux reprouvez en ſoient des preuves.

Aucun auteur ne paroit avoir rejetté abſolument le ſens de S. Auguſtin : mais tous les Péres avant lui aiant marqué en pluſieurs manieres, qu'ils comprenoient les reprouvez dans cette volonté de Dieu & de Jeſus-Chriſt, la juſtice veut qu'on explique ſans reſtriction les paſſages où ils ſe contentent de ſe ſervir de termes généraux, ſans les appliquer aux réprouvez ni aux méchans : & ainſi l'explication générale de ces paſſages doit être regardée comme celle des Péres avant S. Auguſtin. Par exemple,

L. 3. ad Autol. Quand Theophile d'Antioche dit, que *Dieu veut convertir le genre humain de ſes péchez*, & qu'ainſi il leur donne une infinité d'inſtructions touchant la penitence, il n'y a pas d'apparence de joindre aucune reſtriction à ces termes. Car les Peres de ſon tems n'y en apportoient pas.

Hom. in Pſ. 29. Quand S. Baſile dit, que ce que Dieu veut eſt que *tous ſoient participans de la vie*, il

il ne faut point avoir recours aux limitations de S. Auguſtin : car elles n'étoient point en uſage de ſon tems. Et de même, II. PART.

Quand S. Cyprien dit, *Dieu veut que les pécheurs faſſent penitence & qu'ils retournent par là a la vie*, il faut avouer, qu'il n'y a nulle apparence de n'expliquer pas ces paſſages, & les autres ſemblables, dans une généralité entiere, puiſqu'ils y ſont ſuffiſamment déterminez, ou par des paſſages formels des mêmes auteurs, ou par le conſentement commun de tous ceux de leur tems. Epiſt. 31. ad Anton.

Cette même regle ſe doit étendre aux Péres grecs des tous les ſiecles; l'explication reſtrainte ne ſe trouvant point dans les écrits des Péres grecs ni avant ni après S. Chryſoſtome. Car ceux qui l'ont précedé lui aiant donné lieu de les prendre en un ſens général, & tous les autres l'aiant ſuivi & imité, il n'y a nulle apparence de les prendre dans un ſens contraire à ces ſentimens & à ces expreſſions.

Mais pour S. Auguſtin, comme il y a quantité de lieux où parlant de la volonté abſolue de Dieu, il enſeigne qu'il ne veut ſauver que les élus, les paſſages indeterminez peuvent paſſer pour ſuſceptibles de l'un & de l'autre ſens, & tous ces deux ſens doivent être pris comme egalement approuvez par l'Egliſe, & comme ne contenant rien de contraire l'un à l'autre, ſelon la juſte

ſte moderation que l'Egliſe de Lion y a apportée pour empêcher l'abus que quelques-uns vouloient faire de l'un au préjudice de l'autre.

On peut donc ſuppoſer comme un principe conſtant, que Dieu veut en un ſens veritable le ſalut de tous les hommes ſans exception. On peut de même établir comme une verité certaine, que Jeſus-Chriſt a offert ſa mort, & le prix de ſon ſang pour tous les hommes. Il n'eſt pas queſtion en cela, ſi c'eſt le veritable ſens de l'Ecriture; mais ſi c'eſt en ſoi une vérité; or c'en eſt une, & il faut auſſi reconnoître qu'il y a beaucoup d'apparence que c'eſt ainſi que l'Ecriture s'entend, & que les Proteſtans Univerſaliſtes ſont très forts ſur ce point. On peut voir ce qu'en a écrit Daillé. *

Or toute volonté de Dieu, & toute oblation de la mort de Jeſus-Chriſt étant ſincere, on ne peut mettre en doute la ſincérité de cette volonté de Dieu ni de cette oblation. Ce qui peut être douteux ſont les conſequences qu'on en doit tirer: car il y en a de certaines que l'on n'en peut nullement tirer.

Ce

* Son livre a pour titre : *Joannis Dallæi Apologia pro duabus Eccleſiarum in Gallia Proteſtantium Synodis nationalibus, adverſus Friderici Spanhemii Exercitationes de gratia univerſali.*

Ce ſeroit une erreur par exemple, d'en conclurre que Dieu voulant que tous les hommes ſoient ſauvez, il s'enſuit que nul ne ſera damné: car il eſt certain par l'Ecriture que cela ne ſera pas, & qu'il y en aura pluſieurs qui ſeront mis à la main gauche, & précipitez avec les démons aux feux éternels. II. PART

Il eſt certain auſſi, qu'en vertu de la volonté que Dieu a du ſalut de tous les hommes, on ne peut pas leur accorder à tous ſans exception cette ſuite de graces efficaces par leſquelles ceux qui ſont délivrez ſont certainement delivrez, & qu'on ne peut non plus tirer cette conſequence de la mort de Jeſus-Chriſt pour eux.

Mais il eſt clair auſſi qu'on ne peut pas dire que la volonté que Dieu a du ſalut de tous les hommes, ne produiſe aucun effet, & ne ſoit jamais pour les reprouvez la ſource d'aucune grace. Les paſſages des Péres excluent evidemment ce ſens. Ils tirent des conſéquences ce réelles de cette volonté de Dieu, ils ne la regardent point comme une ſimple velleité qui n'a point d'effet. S. Baſile en tire une diſtribution des lumieres de la ſageſſe divine à tous les hommes, qui fait que s'ils manquent de ſageſſe, c'eſt par leur faute. Le paſſage en a été allegué ci-deſſus; & on y a remarqué qu'il tire cette conſequence de ce que Dieu veut

II. PART. veut que tous les hommes ſoient ſauvez ; & de même l'auteur du livre de la Vocation des gentils conclut des bienfaits que la bonté de Dieu répand ſur tous les hommes, qu'aucun ne peut alleguer pour excuſe que la lumiere de la verité lui ait été refuſée :

L.2.c.29. *Univerſitati quippe hominum, quod abunde probavimus, ita multiplex atque ineffabilis bonitas Dei conſuluit ſemper & conſulit, ut nulli pereuntium excuſatio ſuppetat de abnegato ſibi lumine veritatis.*

Il eſt donc vrai que *nulli pereuntium excuſatio ſuppetit de abnegato ſibi lumine veritatis*, & que c'eſt un effet de la bonté que Dieu a pour tout le genre humain ; d'où l'on peut conclurre, que Dieu répand la lumiere de la verité ſur tous les hommes ; autrement ceux qui ne l'auroient pas reçue, s'en pouroient plaindre. Car il faut remarquer qu'il ne dit pas que cette plainte ſeroit injuſte, parce que Dieu ne doit cette connoiſſance à perſonne, & qu'il ne la donne pas ; mais il dit qu'ils n'ont pas ſujet de faire cette plainte, parce que la bonté de Dieu leur donne ces connoiſſances. Ce qui exclut donc la plainte des hommes eſt le don que Dieu leur fait de cette lumiere, & non le droit qu'il a de la refuſer.

Voila donc un effet très-réel de cette volonté générale reconnu par cet auteur, qui eſt qu'ils ne peuvent s'excuſer que la lumiere-

re de la vérité leur ait été refuſée : or ſi elle ne leur a pas été refuſée, elle leur a donc été donnée, ou au moins le pouvoir de l'obtenir ; ce qui eſt la même choſe. II. PART.

Mais on demande, ſi tout cela ſe peut appeller une grace ſuffiſante. Non certainement, ſi par cette grace on entend une grace par laquelle on ſe ſauve quelquefois : car la grace donnée ou deſtinée à ceux qui ne ſont point élus, ne produit jamais actuellement l'effet du ſalut : & tous ceux en qui la grace produit cet effet, ont eu, ſelon cet auteur, des ſecours particuliers qui ne manquent jamais de le produire, comme nous l'avons prouvé ci-deſſus.

Mais on ne peut pas nier au moins que ces ſecours ne meritent les noms de grace ſuffiſante au même ſens, & avec le même droit que les graces excitantes appellées ſuffiſantes par les Thomiſtes, & qu'ils ne donnent un veritable pouvoir. Car il paroît, ſelon cet auteur, que le deſſein de Dieu eſt que l'homme ſoit au moins inexcuſable dans ſes pechez, que ſa perte vienne de ſa volonté & non de celle de Dieu : *Quæ beneficia*, dit-il, *licèt obduratis nihil remedii & emendationis attulerint, probant tamen averſionem eorum non divinæ fuiſſe conſtitutionis, ſed propriæ voluntatis.*

Or pour que ces graces produiſent cet ef-

effet, il juge néceſſaire qu'elles leur ôtent l'excuſe de l'ignorance, & du refus de la lumière de Dieu, parce qu'il juge que ſans cela il ne pourroit pas être manifeſte, que la perte des hommes vînt de leur volonté, *propriæ voluntatis.*

Cependant ſi l'homme étoit dans une impuiſſance antecedente, involontaire, naturelle, il ſeroit encore plus impoſſible de ſavoir que leur perte & leur damnation vînt abſolument de leur volonté. On diroit au contraire qu'elle viendroit de cette impuiſſance: car de même qu'on ne peut faire le bien qu'on ignore, il eſt encore plus certain & plus clair aux hommes, qu'on ne ſauroit faire le bien qu'on n'a pas le pouvoir de faire. L'impuiſſance naturelle nous prive auſſi bien de l'action que l'ignorance; & l'excuſe en eſt auſſi legitime & auſſi plauſible. Si donc Dieu a eu un ſi grand ſoin d'ôter aux hommes l'excuſe de l'ignorance, afin de faire voir que c'eſt eux-mêmes qui ſe perdent par leur volonté, pourquoi cette même volonté de Dieu n'auroit-elle pas eu ſoin de leur ôter l'excuſe de l'impuiſſance antecedente?

Eſt-il croiable, dit-on, que Dieu voulût ſincerement le ſalut de tous les hommes, s'il refuſoit à quelques-uns les lumieres de la verité; mais eſt-il plus croiable qu'il vou-

voulût ſincerement le même ſalut, s'il laiſ- II.
ſoit les hommes dans une impuiſſance de ſe PART.
ſauver, pareille à celle où un aveugle eſt de voir, ce qui dependroit non de ſa volonté, mais de la privation d'une grace néceſſaire à la nature?

Peut-être même que ce remede de l'ignorance qu'il donne à tous les hommes, ſelon l'auteur du livre de la vocation des nations, parce qu'il deſire leur ſalut & qu'il veut les convaincre que c'eſt par leur propre volonté qu'ils ſe perdent, a pour but de remedier à cette impuiſſance naturelle, & qu'il ne remedie à ce defaut de lumiere, que parce qu'il produiroit une impuiſſance naturelle de faire le bien.

Je croi donc pouvoir conclurre du deſſein que Dieu a eu d'ôter à l'homme l'excuſe du defaut de lumiere, qu'il lui ôte auſſi du moins l'excuſe d'une impuiſſance involontaire & naturelle, puiſque c'eſt la plus légitime & la plus naturelle de toutes les excuſes.

CHAPITRE XVII.

Réponse à quelques objections plausibles contre cette grace suffisante.

Le P. François L'ami Benedictin.

AVant que de passer outre, je croi devoir représenter ici ce qu'un homme d'esprit a objecté contre cette grace suffisante, en la combattant par des images que je pretens n'être nullement solides, mais qui de la maniere qu'il les propose sont capables d'éblouir. Ces images se reduisent à trois: voici la premiere.

„ Si un homme chargé de fers, dit-
„ il, étant dans un cachot affreux, &
„ n'attendant que l'heure de sa mort,
„ ses juges d'ailleurs étant disposez à lui
„ donner la vie & à le mettre en liberté,
„ pourvu qu'il se trouvât un homme qui
„ voulût mourir pour lui: si, dis-je,
„ il se trouvoit un ami assez génereux
„ pour s'offrir à être executé en sa place;
„ que diroit-on du procedé de cet ami,
„ lequel un moment devant que d'ex-
„ pirer, déclareroit qu'il ne meurt,
„ qu'afin qu'on décharge son ami de ses
„ fers, mais nullement pour qu'on le reti-
„ re de son cachot, & qu'on le mette en
„ liberté; qu'il pretend au contraire qu'on

„ con-

„ continue à faire ſon procès, & qu'on le
„ faſſe mourir s'il le mérite. II. PART.

„ Cet ami n'auroit-il pas ſujet de lui di-
„ re. Hé, Monſieur, pourquoi tant de
„ frais pour ne me procurer qu'un ſi leger
„ ſecours, & qui ne me peut de rien ſer-
„ vir ſans le reſte? Rien ne vous oblige à
„ mourir pour moi; puiſque vous êtes
„ aſſez généreux pour cela, & que mes ju-
„ ges ſont diſpoſez à vous accorder ma vie
„ & mon entiere liberté, pourquoi ne les
„ leur demandez-vous pas: & pourquoi au
„ contraire vous oppoſez-vous à ce qu'ils
„ m'accordent l'un & l'autre? Vous mou-
„ rez pour me delivrer de mes fers & rien
„ plus. Laiſſez-moi mes fers, Monſieur,
„ ils ne m'incommodent pas aſſez pour
„ vouloir en être délivré aux depens de vo-
„ tre vie: ou enfin ſi vous voulez donc
„ mourir pour moi, & qu'il ne tienne
„ qu'à vous d'acheter par là ma vie & ma
„ liberté, par quelle eſpece de bizarerie
„ ne voulez-vous pas qu'on m'accorde l'u-
„ ne & l'autre? Eſt-ce là faire pour moi
„ tout ce que vous pouvez, ou tout ce
„ que vous devez, comme vous vous en
„ vantez? Vous ne me devez rien, mais
„ ſuppoſé que vous vouliez tant faire que
„ de mourir pour moi, & que vous pre-
„ tendiez ſignaler par là votre charité en-
„ vers votre ami, pourquoi ne lui pro-

„ curer pas tout le bien que vous pouvez „ par là?

„ Quelque charité qu'il paroiſſe dans „ votre procédé, vous avez trouvé l'art „ d'y joindre une extreme dureté; car „ peut-on appeller autrement la conduite „ d'un homme lequel pouvant facilement „ délivrer ſon ami de la roüe, ne le de- „ livre que d'une piquure d'épingle? Que „ peut-on penſer d'une telle conduite, & „ n'eſt-il pas à craindre, M. qu'on ne re- „ garde votre mort plutôt comme un ef- „ fet du caprice que d'une ſincere ami- „ tié?

Seconde image. „ Si un homme, dit- „ il, étoit attaché à une colonne par une „ groſſe chaîne de fer, & par une petite „ corde de chanvre, pourroit-on ſe perſua- „ der qu'un de ſes amis a une vraie & ſin- „ cére volonté de le ſauver, lequel aiant „ la clef de ſa chaîne, ou des limes pro- „ pres à la couper, ne ſe mettroit en peine „ ni de l'ouvrir ni de la limer; mais ſe con- „ tenteroit ſeulement de prendre ſes cizeaux „ pour couper la petite corde?

„ De bonne foi cela n'auroit-il pas bien „ plus l'air d'un jeu & d'une inſulte, que „ d'un bon office & d'un trait d'une ſin- „ cére amitié? Qu'eſt-ce que ce pauvre „ captif ne pourroit pas dire à ce pretendu „ ami? N'auroit-il pas ſujet de s'ecrier.

„ Hé,

„ Hé, M. ne m'insultez point, ne vous II.
„ moquez point de moi, si vous voulez PART.
„ sincerement me délivrer, prenez votre clef
„ & vos limes, & coupez ma chaîne; mais
„ si vous n'avez pas dessein de me sauver,
„ laissez-moi ma corde, elle ne m'incom-
„ mode point. Que si ce froid ami lui ré-
„ pondoit qu'il ne le delivre que de sa pe-
„ tite corde & non pas de sa grosse chaî-
„ ne, parce qu'il se l'est volontairement
„ attirée par sa faute, le captif n'auroit-il
„ pas lieu de lui répliquer: A vous per-
„ mis de ne me pas tirer de l'esclavage,
„ & de me laisser dans la misere; mais à
„ quoi bon donc venir avec tant d'empres-
„ sement couper ma petite corde, dans la
„ vue de me faire valoir par là votre bon-
„ ne volonté, & de me persuader que vous
„ voulez sincerement me delivrer; encore
„ une fois c'est insulter à la misére d'un
„ ami, que d'en user comme vous faites.

„ La troisieme image n'est pas moins vi-
„ ve. Si un laquais, dit-il, dans le dessein de
„ voler son maitre, ait tenté de passer dans
„ son cabinet par une fenetre fermée par des
„ barreaux de fer, s'étoit trouvé pris par
„ la moitié du corps entre deux de ces
„ barreaux sans pouvoir avancer ni recu-
„ ler, comme je sai effectivement que ce-
„ la est arrivé à quelqu'un, on ne trouve-

„ roit nullement à redire que ſon maître le „ fit rouer.

„ Mais ſi au lieu de cela, le maître dans „ le deſſein de ſe faire honneur d'une ex- „ tréme modération, lui venoit dire : Vous „ êtes un malheureux, vous meriteriez que „ je vous fiſſe rompre bras & jambes, „ mais j'ai pitié de vous : il ne vous ſera „ fait aucun mal, on ne vous rompra ni „ bras ni jambes, car comme je veux que „ vous continuiez à me ſervir, je ne veux „ pas vous réduire à l'impuiſſance de le „ faire, je veux vous laiſſer un pouvoir „ phyſique de me ſuivre & de travail- „ ler.

„ Il n'y a ſeulement que l'impuiſſance „ volontaire où vous vous êtes précipité „ en vous garottant, & vous empriſon- „ nant ainſi vous même, que je ne veux pas „ vous ôter ; & je défens qu'on vous re- „ tire de ce lieu, c'eſt aſſez que vous ayez „ des bras & des jambes, vous avez en ce- „ la une preuve ſenſible de ma bonté pour „ vous, & un vrai pouvoir phyſique de „ me ſervir. Si vous y manquez & que „ vous ne me ſuiviez pas dans tous mes „ voiages, vous êtes inexcuſable, & je „ vous ferai éprouver de beaucoup plus „ grands ſupplices que ceux que vous ve- „ nez de meriter par ce crime.

„ De bonne foi, que pourroit-on penſer „ du

„ du procédé de ce maître, & loin de l'ad- II.
„ mirer comme une conduite de douceur PART.
„ & d'indulgence, n'auroit-on pas ſujet de
„ le blâmer comme une cruelle dériſion &
„ comme une vraie barbarie?

„ Et ce laquais n'auroit-il pas raiſon de
„ lui dire : Je vous remercie, M. de
„ votre prétendue faveur : j'aime bien
„ mieux que vous me faſſiez rouer dès à
„ preſent que de me réſerver à de plus
„ grands ſuplices, ſous prétexte d'un pré-
„ tendu pouvoir de vous ſervir que je ne
„ réduirai jamais en acte, & qui ne me
„ ſervira de rien, tant que vous ne me de-
„ livrerez pas de l'impuiſſance que vous
„ apellez volontaire.

„ Il eſt aiſé de faire voir l'application
„ de ceci à notre ſujet, & de juger ſi la
„ grace générale de l'auteur eſt auſſi pro-
„ pre qu'il le croit, à juſtifier la conduite
„ de Dieu envers les pécheurs, & à faire
„ voir qu'ils ſont inexcuſables.

„ Mais, dira l'auteur, il y a bien de la
„ difference; car ce laquais hait ſes liens, &
„ voudroit de tout ſon cœur être délivré
„ de cette impuiſſance, au lieu que les
„ pecheurs aiment leurs chaînes, & ne
„ veulent pas, comme il faut, en être de-
„ livrez.

1. La difference n'eſt peut-être pas ſi
„ grande : car combien y a-t il de gens

„ qui gémiſſent de leur eſclavage, & qui „ voudroient être delivrez de leur cupidité?

„ 2. Si les hommes n'ont pas même le „ pouvoir de vouloir pleinement être delivrez, comme effectivement ils ne le „ veulent pas, les choſes ne ſont-elles pas „ egales?

„ 3. Mais pour les mettre dans une parfaite égalité, ſuppoſons que ce laquais „ en s'engageant dans ce piége où nous l'avons laiſſé, en ſoit devenu par je ne ſai „ quel charme & je ne ſai quel enſorcellement ſi amoureux, qu'il ne puiſſe „ ſouhaitter d'en ſortir, & qu'il n'y ait „ que ſon maître qui ſoit capable de rompre ce charme, de lever ce ſort, & de „ le délivrer de cette manie: la conduite „ de ce maître en ſeroit-elle moins cruelle, d'obliger ce laquais ſous de terribles peines à le ſervir, & à le ſuivre en „ cet état ſans le delivrer de ſon ſort, & „ cela ſous pretexte qu'il lui laiſſeroit entiers les bras & les jambes? Et auroit-il „ le moindre ſujet de ſe piquer en cela de „ modération & de bonté?

„ Il eſt très facile d'appliquer ceci à notre ſujet, & nous y avons même cet avantage, que les hommes ſont tombez „ dans cet enſorcellement qui leur fait aimer leur eſclavage, par une faute qui ne

„ leur

„ leur a été ni libre ni volontaire, puis- II.
„ qu'elle a précedé leur naiſſance de plu- Part.
„ ſieurs ſiecles, au lieu que ce laquais eſt
„ tombé dans le ſien par une faute parfaite-
„ ment libre.

Comme la rethorique de cet Auteur eſt ce qu'il y a de plus éblouiſſant dans ſon objection, & que c'eſt ce qui l'a ébloui lui même, j'y oppoſerai d'abord quelques remarques.

I. Remarque.

Cette I. Remarque & les trois ſuivantes ſont mot pour mot les Articles IX. X. XI. & XII. de la cinquiéme partie dans le I. Tome. page 357.

V. Remarque.

Ce qui fait de la peine dans ces images, c'eſt que ces bienfaits de Dieu envers les reprouvez qui tendent au ſalut, mais qui ſans d'autres ſecours que Dieu ne croit pas leur devoir donner, n'y conduiſent jamais perſonne, ſont qualifiez par les Péres & principalement par S. Chryſoſtome, d'amour infini & démeſuré qui nous doit ravir en admiration, & ſont le ſujet de pluſieurs autres exclamations.

Or l'homme meſurant ces volontez de

II. PART. Dieu par les ſiennes, conclut aiſément, que puiſque n'étant qu'homme, lorsqu'il a un grand amour pour quelqu'un, & tel qu'il le peut avoir, il en pouſſe les effets à tout ce qu'il peut, & ne demeure jamais en chemin, lorsqu'il conçoit quelque moien plus efficace de le ſoulager: il en eſt de même de cet amour que Dieu a pour les reprouvez, que les Péres nous repreſentent comme infini, demeſuré, & exceſſif. Il conclut donc que cet amour étant tel, il ne peut être borné à certains effets qui dans le fond ne produiſent jamais le ſalut, & qu'il doit néceſſairement aller juſqu'aux graces qui le produiſent effectivement.

Mais ces concluſions téméraires ne viennent que de ce qu'on raiſonne de Dieu trop humainement, & qu'on meſure ce qui eſt en Dieu à l'aune des affections & des deſirs des hommes.

Tout ce qui eſt en Dieu eſt divin, infini, admirable, incomparable, & digne de tous les éloges que les Péres y donnent; ainſi cette volonté que Dieu a du ſalut de tous les hommes étant en Dieu, elle eſt infinie, incomparable & digne de toutes les admirations des hommes: mais il ne s'enſuit pas qu'elle doive produire tous les effets exterieurs qu'une affection mediocre produiroit dans les hommes. Car les hommes n'aiant que des eſprits bornés, dès qu'ils

qu'ils ſont poſſedez d'une affection un peu forte, ils s'y abandonnent, & la pouſſent à toutes les ſuites dont elle eſt capable. II. PART.

Il n'en eſt pas de même de Dieu. Les affections infinies & inconcevables qu'il a pour certains objets, n'empêchent pas qu'il n'ait de même d'autres affections infinies & incomprehenſibles pour d'autres objets, qui retranchent & reſſerrent les effets exterieurs qui pourroient naître de ces autres affections.

Dieu deſire le ſalut de tous les hommes d'un amour infini & incomprehenſible: cela eſt vrai, & on n'en doit point douter: mais il aime auſſi par un amour infini & incomprehenſible ſa juſtice & ſa ſageſſe, & même par un amour ſuperieur à tout autre amour. Ainſi le premier amour infini n'a jamais d'effet, qui ſoit contraire à cet autre amour infini que Dieu a pour ſa juſtice & pour ſa ſageſſe. Ce premier amour n'aura donc que les effets qui n'y ſeront pas contraires: il ne ſera la ſource que d'une eſpece de graces que l'homme rendra toujours inutiles, mais il ne s'étendra jamais à ces graces efficaces qui produiſent le ſalut, parce que l'amour infini que Dieu a de ſa ſageſſe & de ſa juſtice ne le permet pas. Les eſprits bornez des hommes s'appliquant donc au premier amour de Dieu, & en conſiderant l'immenſe & infinie grandeur, croient avoir droit

d'en conclurre tout. Mais la conſidération de cet autre amour qui eſt & infini & ſuperieur au premier, les oblige de reſtraindre leurs idées, & de les moderer à ce que Dieu nous en revele.

CHAPITRE XVIII.

Que les reproches que Dieu fait aux hommes dans l'Ecriture, ſes avertiſſemens, ſes exhortations, ſa patience, & enfin toutes les graces exterieures ſuppoſent, que ceux à qui il les fait, ne ſont pas dans une impuiſſance involontaire & naturelle, & par conſequent qu'ils ont une grace qui l'ôte, & qui tient lieu de la grace donnée à Adam.

C'eſt mot pour mot l'Article XI. de la troiſieme partie dans le 1. *Tome page* 184.

CHAPITRE XIX.

Que l'on ne ſauroit ſortir d'un labyrinthe inexplicable ſans cette grace de poſſibilité.

POur faire entendre cet embarras, je propoſerai d'abord une objection qui y conduit.

Il eſt certain, dit-on, qu'on peut ſe paſſer de cette grace ſuffiſante donnée à tout le monde. On s'eſt ſoutenu dans cette longue diſ-

diſpute ſans entrer dans cette queſtion, on s'en peut donc paſſer : donc n'étant point néceſſaire, elle eſt inutile. Or toute queſtion inutile eſt en même tems dangereuſe, & ne convient pas à des perſonnes qui aiment la paix & haïſſent la diſpute. II. PART.

Je pourrois arrêter ceux qui font cette objection par cette conſideration génerale, que quand une opinion théologique eſt reçue dans l'Egliſe par un corps de Théologiens, & que cette opinion eſt reconnue pour orthodoxe par tout le monde, il ſemble qu'on n'ait pas droit de s'en choquer lorſqu'on l'avance de bonne foi & qu'on en eſt effectivement perſuadé. Or c'eſt ainſi qu'on a parlé de cette grace. Elle eſt reçue par le corps le plus conſiderable des Théologiens de l'Egliſe qui ſont les Thomiſtes. Perſonne juſqu'ici n'en a conteſté l'orthodoxie; & enfin celui qui en a parlé en eſt très-ſincerement perſuadé. Mais je veux aller plus avant en marquant ce qui me confirme le plus dans ce ſentiment. C'eſt que je ne vois pas comment on pourroit éviter d'y entrer ſans s'engager dans des extremitez dangereuſes pour l'Egliſe.

Peut-être en cela que je me trompe; mais il eſt vrai qu'il ſe forme ſur cela dans mon eſprit un certain labyrinthe de penſées dont je ne ſaurois ſortir, & dont les perſonnes qui le mepriſent en apparence ne m'ont jamais

II. PART. mais pu tirer : *Vitione illorum an meo, aliorum esto judicium.* Quoi qu'il en soit, je m'en vais representer ici en quoi consiste ce labyrinthe.

On ne peut, ce me semble, prendre sur ce sujet que quatre partis ou quatre systémes.

Le premier est, de reconnoître dans tous les hommes une grace Molinienne par laquelle ils puissent tellement observer les commandemens, que sans aucun autre secours, les uns les observassent effectivement, & les autres ne les observassent pas. C'est le systéme des Jésuites.

Le second est, de soutenir que par la nature seule, sans aucune grace, les hommes ont un pouvoir entier d'observer les commandemens de Dieu, sans qu'ils aient besoin pour cela d'aucune grace. C'est le systéme des Pélagiens & des Sociniens.

Le troisieme est, de soutenir que quoique les hommes sans aucune grace, aient par la nature ce pouvoir physique & entier, ils sont néanmoins reduits par le peché dans une impuissance volontaire d'observer les commandemens, qui fait qu'ils ne les observent jamais sans le secours d'une grace efficace. C'est le systéme des Protestans Universalistes.

Enfin le quatrieme est celui que je soutiens, qui est que l'homme étant dans deux im-

impuiſſances d'obſerver les commandemens; II.
l'une naturelle, parce que nulle créature par PART.
elle même n'eſt capable de faire le bien ſans une grace ſurnaturelle; l'autre qui eſt une ſuite du peché originel, qui fait qu'il ne veut jamais les obſerver à moins que Dieu ne tourne ſa volonté à lui par une grace efficace & déterminante, Dieu leve bien dans tous les hommes le premier empêchement en leur donnant à tous une grace ſurnaturelle; mais il ne leve pas toujours le ſecond; quoiqu'il ſoit prêt de le lever, ſi les hommes avoient recours à lui par des prieres humbles & perſeverantes. C'eſt le ſyſtéme que je ſoutiens.

Voilà les quatre opinions dont il faut néceſſairement en choiſir une, parce qu'il n'y a point de milieu. Car il faut neceſſairement accorder aux hommes le pouvoir d'obſerver les commandemens, ou ſans aucune grace ou ſeulement par la grace.

Si on leur donne le pouvoir d'obſerver les commandemens ſans grace, on ſera purement & ſimplement Pélagien, qui eſt un parti exclus par tout le monde.

Si c'eſt ſeulement avec la grace, cette grace dont on admettra la néceſſité ne ſauroit être que de trois ſortes.

Ou ce ſera une grace Molinienne, qui eſt encore un parti exclus par l'autorité & par l'expérience.

Ou

II. PART. Ou ce ſera une grace efficace ſans aucune autre grace de poſſibilité, & par conſequent ceux qui ſe trouveroient deſtituez de grace efficace n'aiant point de grace de poſſibilité ſeroient dans une double impuiſſance. Dans l'impuiſſance volontaire par le manquement de la grace efficace qui donne la volonté, & dans l'impuiſſance naturelle, c'eſt-à-dire, dans le manquement d'un principe de grace néceſſaire par l'inſtitution de la nature à Adam même, & par conſequent encore plus néceſſaire à l'homme déchû.

Il n'y a donc que la quatriéme opinion qui puiſſe être choiſie à l'égard de ces gens qui n'auroient pas la grace efficace. C'eſt celle qui accorde à tous les hommes une grace de poſſibilité ſemblable à la grace ſuffiſante des Thomiſtes, grace qui donne un véritable pouvoir, & qui n'a jamais néanmoins aucun effet, grace qui détruit l'impoſſibilité phyſique & naturelle, parce qu'il ne manque aux hommes aucun principe naturellement néceſſaire pour faire le bien, & qui ne laiſſe que la volontaire; parce que la volonté corrompue, quoique pouvant faire le bien par cette grace, ne laiſſe pas de ſe déterminer volontairement & librement au mauvais parti, par le mouvement de la cupidité qui la domine. Ainſi elle fait toujours le mal, quoi qu'elle puiſſe toujours faire

faire le bien, non par la nature, mais par la grace. II. PART.

J'avoue donc que je ne trouve pas de moien de me paſſer de cette grace de poſſibilité pour ne tomber pas dans quelqu'une des opinions que je veux exclurre. Celle qui paroît la plus probable, qui eſt la troiſiéme, me paroiſſant tomber dans cet inconvenient d'admettre dans ceux qui n'auroient aucune grace, une impoſſibilité, que j'ai peine à diſtinguer d'une impoſſibilité naturelle, puis qu'elle naît de la privation d'un principe néceſſaire ſelon l'inſtitution de la nature pour faire le bien, ce qui eſt ſujet à beaucoup de fâcheuſes conſequences.

Car comme S. Auguſtin ſoutient que les commandemens ſont poſſibles à toute ſorte de perſonnes ſans excepter les infideles & les endurcis, il faudroit admettre qu'ils leur ſeroient poſſibles par la ſeule nature, ce qui eſt clairement contraire à S. Auguſtin, & au Concile d'Orange, qui ont déclaré qu'en quelqu'integrité qu'on ſuppoſe la nature, elle ne ſe peut ſauver, ni par conſequent obſerver les commandemens de Dieu ſans la grace. Comment pourroit-on donc ſuppoſer que dans la nature déchue on les puiſſe obſerver ſans aucune grace?

On ſeroit plus facilement perſuadé de cet inconvenient, ſi on prenoit la peine d'exami-

II. PART. miner les ouvrages de deux auteurs célebres, Spanhemius Professeur de Leiden, & Daillé Ministre de Charenton. Ce sont deux auteurs Protestans à la verité, mais très-habiles qui ont traité cette question dans laquelle il ne s'agit proprement d'aucun des points qui les séparent de l'Eglise Romaine. Spanhemius y a fait paroître une chaleur extraordinaire. Et, pour dire la verité, Daillé me paroît infiniment plus raisonnable que lui : cependant, faute de reconnoître cette grace de possibilité, il ne satisfait pas tout-à-fait à l'argument de Spanhemius qu'il mene battant par tout ailleurs. Voici l'argument de Spanhemius.

La question consistant à savoir si Dieu a eu une volonté sincere du salut de tous les hommes, & Spanhemius aiant combattu cette volonté par ce principe, que celui qui desire sincerement une fin, en procure sincerement les moiens; Daillé qui soutient que la volonté que Dieu a du salut de tous les hommes n'est point une simple velleité, mais qu'elle donne certains moiens, lui accorde cette proposition. Sur cela Spanhemius fait cet argument : *Id medium ad salutem idoneum non est, quo is, cui id offertur, uti non potest. At hujusmodi sunt omnia divinæ misericordiæ documenta, sive quæ natura ipsâ, sive quæ verbo continentur : ergo qui-*

Apol. part. 3. p. 474.

quibus ea ſimpliciter offeruntur ; iis data non ſunt media ſalutis idonea. II. PART.

Sur cela voici ce que répond Daillé : p. 474. *Uti re aliqua non poſſe duobus modis dicitur : priori quidem cùm nobis non adſunt vel ea vires facultatesque, vel alia, quæ naturaliter ad hunc exercendum actum requiruntur.*

Les exemples qu'il apporte de cette impuiſſance, ſont celui d'un homme à qui on preſente un livre grec ou arabe, & qui ne ſait pas l'arabe ni le grec, & tous les autres exemples d'une impuiſſance naturelle.

Alter ſenſus quo re aliqua uti non poſſe dicimur, eſt cùm etiamſi adſint requiſitæ ad utendum naturæ facultates ceteraque ad agendum neceſſaria, tamen voluntas à rei uſu ſic abhorret, ut ab animo noſtro impetrare non queamus ut ea ſibi utendum eſſe judicet. Fateor non eſſe medium nobis ad finem aliquem idoneum, id quo uti, quodve facere priori ſenſu non poſſumus ; quod poſteriori non poſſumus, nego.

Il paroît par là que Daillé accorde que ſi nous n'avons pas tout ce qui eſt naturellement néceſſaire pour produire l'action, la choſe ſeroit réellement impoſſible ; & c'eſt pourquoi il nie dans la ſuite l'impuiſſance naturelle, & prétend que la ſeule impuiſſance qui empêche l'homme de faire le bien eſt l'impuiſſance volontaire.

Cependant ou il faut que Daillé nie la ne-

II. Part. neceſſité naturelle de la grace pour faire le bien, & qu'il s'éloigne ainſi de la doctrine de S. Auguſtin & de la definition du Concile d'Orange, ou qu'il prétende que l'homme après le peché a toujours une grace qui donne le pouvoir, ou qu'il demeure d'accord que l'homme privé de cette grace eſt dans une impuiſſance naturelle, & que ſon impuiſſance de faire le bien ne dépend point uniquement de ſa volonté : c'eſt-à-dire, qu'il faut ſur ce point qu'il ſuccombe ſous Spanhemius. Il auroit évité tous ces ecueils, s'il avoit admis cette continuation de la grace qui eſt naturellement néceſſaire pour faire le bien ; mais ne l'aiant jamais fait, il eſt convaincu d'admettre une vraie impuiſſance naturelle, & par conſequent de ſuccomber à l'argument de Spanhemius, dont il a été forcé d'accorder la vérité dans ce ſens.

On pourroit encore reprendre dans la doctrine de Daillé, qu'il accorde avec trop peu de précaution d'une part, que ceux qui n'ont pas la grace qui donne le vouloir, c'eſt-à-dire, l'efficace, ſont dans une entiere impuiſſance de faire le bien, & que cependant il prétend de l'autre que cette impuiſſance eſt ſeulement morale & non naturelle. Car il n'eſt pas vrai que cette impuiſſance fût ſeulement morale, ſi nous étions privez de toute grace, puiſque, ſelon

S.

S. Auguſtin, la grace eſt néceſſaire pour faire le bien par l'inſtitution de la nature ; & il eſt faux de plus que l'état où l'homme privé de la grace efficace eſt réduit, ſoit une entiere impuiſſance. Il eſt vrai qu'on ne fait jamais la bonne action ; mais il eſt vrai en même tems qu'on ſent qu'on la peut faire, & qu'on la feroit ſi on vouloit, quoiqu'on ne veuille pas la faire, & qu'il y a dans la volonté un pouvoir réel de la faire. II. PART.

Qu'on conſidere cette foule innombrable d'actions auxquelles les hommes ſont determinez par une paſſion dominante, nonobſtant cette determination, ils ſentent tous qu'ils peuvent faire le contraire, qu'ils ſont libres de le faire, & qu'ils ſont dans un état bien different de ceux qui y ſeroient contraints, & qui ne le pourroient faire par une neceſſité naturelle : qu'on interroge tous les hommes ſur ces actions faites par ces determinations infaillibles, ils répondront tous qu'ils pourroient faire le contraire, & qu'ils ne le feront jamais. Ainſi quoique dans ce cas, l'expreſſion, *qu'ils ne le peuvent faire*, ſoit vraie en ce ſens qu'ils ne le feront jamais, néanmoins cette expreſſion ne marque que la certitude de l'evenement, & ne doit pas être priſe dans un ſens qui nie ce pouvoir qui ſe ſent par un ſentiment interieur & véritable. Ainſi ces deux

ex-

expreſſions, qu'*on peut faire ces actions auxquelles l'on eſt determiné*, & qu'*on ne les peut pas faire*, ne ſont nullement contradictoires, & ſont egalement véritables. Mais il s'agira toujours de ſavoir, ſi ce ſentiment, qu'on avoue que tous les hommes ont qu'ils feroient ces choſes s'ils le vouloient, quoiqu'ils ſoient réſolus de ne le pas vouloir, eſt l'effet d'une grace qui ne leur manque jamais, ou s'il ne vient pas purement de la nature. Daillé ſemble avoir pris ce dernier parti, & par là il ſeroit contraire à S. Auguſtin, & au Concile d'Orange. Le premier au contraire eſt d'autant plus recevable, qu'en conſervant la même puiſſance de faire le bien & d'obſerver les commandemens ſi l'homme le vouloit, & la même certitude qu'il ne le voudra jamais par l'opiniâtreté de ſa volonté, il ne choque en rien la doctrine de S. Auguſtin, ni du Concile d'Orange, dont Daillé ſemble faire moins d'état, & qu'il eſt conforme au langage de l'Egliſe & ancienne & préſente, & très propre à accorder tous les Péres dans les mêmes ſentimens. C'eſt celui que nous avons eu en vue d'établir ici.

CHA-

II. PART.

CHAPITRE XX.

Réponſe à un paſſage de S. Auguſtin ſur cette matiere, qui a jetté pluſieurs Théologiens dans un autre ſentiment.

IL ſemble que ceux qui ſoutiennent qu'une grace ſemblable à celle d'innocence, c'eſt-à-dire, une grace excitante, n'eſt pas actuellement donnée, aient été engagez dans cette penſée par un paſſage de S. Auguſtin, tiré du livre de la correction & de la grace, où ce ſaint Docteur ſemble dire nettement en effet, que cette grace de l'état d'innocence manque quelquefois aux hommes dans cet état de peché : *Nunc autem quibus deeſt tale adjutorium, jam pœna peccati eſt.* De cor. & gr. c. 11.

Voilà donc, dira-t-on, la grace d'Adam qui manque à quelques-uns, & c'eſt la concluſion que Vaſquez en a tirée. Mais cette concluſion n'eſt nullement néceſſaire; car on pouvoit & on devoit remarquer, que S. Auguſtin parle ſouvent des graces, non par rapport à leur eſſence & à leur nature, ni à certains effets dont il ne s'agit point, mais par rapport à leur opération & à la nature du ſecours qu'elles donnent, c'eſt-à-dire, à l'opération principale dont il s'agit, *quantùm ad operandi modum.*

II. PART. Selon cette conſideration, la grace d'Adam avoit pour effet dans lui non ſeulement de lui donner la puiſſance phyſique de faire le bien, ou plutôt le complément de cette puiſſance, qui étoit commencée par la nature; mais auſſi de lui donner la facilité de le faire actuellement ſans aucune nouvelle grace: *Tale quippe erat adjutorium quod deſereret cùm vellet, & in quo permaneret ſi vellet*; parce qu'il n'y avoit point de concupiſcence qui lui reſiſtât. Voilà le principal effet que S. Auguſtin conſidere dans cette grace, & en quoi il la diſtingue de la grace de l'homme déchu. Quand donc cette grace devient incapable par quelque obſtacle, de produire cet effet, il dit que cette grace manque, quoi qu'elle ne manque pas quant à ſa ſubſtance, ni quant à un autre effet moins principal qu'elle continue de donner. Or il eſt clair que, ſans être ſouſtraite à l'homme, elle ceſſe de donner après le peché d'Adam, le pouvoir de faire le bien ſans autre ſecours: car comme elle trouve une volonté contraire, elle ne la ſurmonte pas; mais elle eſt au contraire ſurmontée, & ainſi elle ne donne plus le même ſecours, parce qu'elle ne ſauroit plus produire le même effet.

Or il eſt viſible que S. Auguſtin a conſidéré ainſi cette grace, *quantùm ad operandi modum*, puiſque dans la ſuite il dit qu'elle eſt

eſt donnée à quelques-uns par miſéricorde. Cependant Dieu ne donne point de grace qui ſoit abſolument du genre de celle d'Adam, ſelon la doctrine même de ceux qui veulent qu'elle ſoit ôtée. Selon eux celles que Dieu donne ſont toujours plus fortes, & d'un autre genre; elles comprennent l'effet de celle d'Adam & quelque choſe de plus. Comme donc S. Auguſtin dit qu'elle eſt donnée lorſque ſon effet eſt donné, quoi qu'elle ne ſoit pas donnée ſelon ſa ſubſtance, il dit qu'elle eſt refuſée & qu'elle manque, quand ſon effet ne ſubſiſte plus. Or il eſt vrai que cet effet ne ſubſiſte plus, puiſqu'avec elle jamais l'homme ne fait aucun bien, & n'obſerve les commandemens, & que cela ne ſe fait plus ſans grace efficace. Mais il ne s'enſuit pas de là, que l'homme n'ait plus les lumiéres & les mouvemens de la volonté dans leſquelles cette grace conſiſtoit; quoiqu'ils ne donnent plus le même pouvoir qu'ils euſſent donné dans l'état d'innocence, à cauſe de la corruption de la volonté.

II. PART.

II. PART.

CHAPITRE XXI.

Si l'on peut dire qu'il y a quelques mouvemens de la volonté joints à ces lumieres communes.

ON croira peut-être être en droit de rejetter les graces ſuffiſantes génerales, qui ont pour principal effet de remedier à l'impuiſſance phyſique de faire le bien, en alleguant que ce ne ſont que des lumieres qui n'enferment aucun mouvement de la volonté, & qui, par conſequent, ne peuvent paſſer pour la grace d'Adam, qui éclairoit & échaufoit tout enſemble l'eſprit: *A quâ illuſtrabatur ut videret, & accendebatur ut amaret.*

L. 14. de Civ. Dei c. 13.

On peut répondre en deux manieres à cette difficulté.

L'une, qu'il n'eſt pas certain que la grace d'Adam comprît un mouvement intérieur de la volonté, & une eſpece de délectation indeliberée, la nature de cette grace n'étant pas definie, ni peut-être definiſſable, parce qu'elle n'eſt pas aſſez marquée par l'Ecriture ni par la Tradition pour pouvoir être déterminée. Le paſſage de S. Auguſtin, *Accendebatur ut amaret*, n'eſt pas aſſez précis pour décider cette queſtion. Car il y a une excitation & une inflammation objective qui peut

peut convenir à la lumiere, & qui ſuffit pour dire, *accendebatur ut amaret.* II. PART.

Les lumieres ont leur maniere d'enflammer, ſans qu'il ſoit beſoin d'admettre toujours des mouvemens de la volonté.

Je ſai de plus que de très grands eſprits ont été perſuadez que la grace d'Adam ne pouvoit conſiſter, *in prævia delectatione*; parce que ſi cela eût été, l'homme, diſoient-ils, auroit été impeccable. Car comme la cupidité qui prévient la liberté après le péché, le fait pécher infailliblement, lorſqu'il n'y a point dans la volonté de grace qui lui reſiſte, de même il ſemble que la volonté prévenue d'un amour indeliberé, eût été impeccable, n'y aiant point de cupidité qui reſiſtât à cet amour. Les Jéſuites même dans leur Théſe de Clermont ſoutenue le 27. Fevrier 1692. ſoutiennent que la grace n'auroit point prévenu la volonté d'Adam: *Deus*, diſent-ils, dans la 1. colomne, *non præveniebat voluntatem Adami delectatione recti.* M. Paſcal.

Ainſi quand cette lumiere commune ne ſeroit point accompagnée d'aucun mouvement de la volonté, on ne pourroit pas conclurre de là, qu'elle ne peut tenir lieu de la grace d'Adam, puis qu'Adam même n'avoit peut-être pas de ces amours prévenans.

Mais je dis en ſecond lieu, qu'il y a beau-

II. Part. coup d'apparence que ces lumieres communes ſont accompagnées de quelque mouvement de la volonté, c'eſt-à-dire, d'une pente du cœur vers le bien. Car lorſque la cupidité & l'intérêt ne s'y oppoſent point, ces regles & ces principes plaiſent juſqu'à quelque degré ; & c'eſt ce qui fait qu'on aime un homme juſte, lors même que ſon corps paroît affreux par les tourmens qu'on lui fait endurer, comme dit S. Auguſtin. Il ſemble qu'on a droit de tirer cette concluſion de ce paſſage de S. Auguſtin ſur ces paroles du Pſeaume : *Nec eſt qui ſe abſcondat à calore ejus.* Car il dit nettement : *Cùm autem Verbum etiam caro factum eſt & habitavit in nobis, mortalitatem noſtram ſuſcipiens, non permiſit ullum mortalium excuſare ſe de umbra mortis, & ipſam enim penetravit Verbi calor.*

In Pſ. 18. Enar. 2. v. 7.

Le même S. Auguſtin dans le livre de l'eſprit & de la lettre : *Non uſque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint.* Et plus-bas : *Non omnimodo deletum eſt quod ibi per imaginem Dei, cùm crearentur, impreſſum eſt.*

De ſp. & litt. c. 28.

Or qu'eſt-ce que cette impreſſion de l'image de Dieu, ſinon quelque amour de la juſtice? Et comment pourroit-on nier que cette impreſſion ne fût ſurnaturelle, puiſque c'eſt le Verbe même qui la donne, & qu'autre

tre que le Verbe ne la peut donner. Il dit II. PART. en un autre endroit : *Tanta eſt vis probitatis & caſtitatis, ut omnis aut pene omnis ejus laude moveatur humana natura, nec uſque adeo ſit turpitudine vitioſa, ut omnem amittat ſenſum honeſtatis.* L. 2. de Civ. Dei. c. 26. Les bonnes inclinations ne juſtifient jamais les hommes ſans une grace qui les convertiſſe, parce qu'elles trouvent dans le cœur un amour dominant qui les emporte. Mais elles ſervent pourtant, comme S. Auguſtin ne le trouve pas deraiſonnable, *ut mitiùs ardeant.*

Quàm me delectat Theramenes, dit Ciceron, *quàm excelſo animo eſt! etſi enim flemus, cùm legimus, tamen non miſerabiliter vir clarus emoritur.* Tuſc. qu. lib. 2. C'eſt qu'il y avoit dans ſa mort un certain éclat de vertu, de juſtice, de conſtance & de fermeté qui plaiſoit à ceux qui n'y avoient point d'intérêt. Il ſemble donc que les lumieres du Verbe qui éclairent l'eſprit, ne ſont pas abſolument ſans chaleur & ſans mouvement. Et S. Auguſtin joint l'un & l'autre dans ce paſſage: *Poſſunt homines percipere ſapientiam, ſi ſe illius luci & calori admoverint.* Tract. 2. in Joan. n. 2. Cette lumiere a donc de la chaleur, c'eſt-à-dire, qu'elle produit du mouvement dans la volonté. Il faut juger de cette illumination par ſes effets; elle excite, elle pouſſe, elle veut entrer: *Pulſat, excitat, vult introire*, ſelon les Péres, à moins que la malice du cœur ne

lui ferme la porte. Tout cela convient à une lumiere qui touche en même tems l'esprit & le cœur, & convient moins à une lumiere froide qui éclaire simplement sans toucher & sans frapper à la porte du cœur.

Quoiqu'il en soit donc de la grace d'Adam, rien n'empêche de se joindre simplement & absolument à la doctrine des Thomistes sur ce point, & d'admettre, comme eux, une grace excitante donnée à tous, qui ne consiste pas seulement en une illumination de l'esprit; mais aussi en une impulsion du cœur, quoiqu'elle ne soit pas si forte que l'impression de la cupidité, qui ne manque jamais de l'emporter si Dieu ne la fortifie par la grace efficace.

CHAPITRE XXII.

Que l'on ne confond point l'état de l'homme déchu avec l'état d'innocence.

C'est mot pour mot l'Article XIX. de la troisiéme partie dans le 1. *Tome page* 223.

CHAPITRE XXIII.

Que cette grace suffisante est donnée par les mérites de Jesus-Christ.

C'est mot pour mot l'Article XX. de la troisiéme partie dans le 1. *Tome page* 227.

CHA-

II. PART.

CHAPITRE XXIV.

Réponſe à ce qu'on allegue, que, ſelon S. Auguſtin, ceux qui ſont avant la loi & ſous la loi, ſont privez de toute grace.

CEtte objection ſe reduit à ce point, qu'avec la grace univerſelle générale on ne ſauroit comprendre ce que dit S. Paul, que la loi eſt la force du peché, c'eſt-à-dire, que ceux qui n'ont que la loi ne ſauroient être que prévaricateurs de la loi. Et on ajoute que ce n'eſt point une pure ſpéculation que cet état d'être ſous la loi; qu'il y a des gens qui ſont effectivement *ſub lege*, comme il y en a qui ſont dans l'état que S. Auguſtin appelle *ante legem*, que les uns & les autres n'ont point de graces, & que c'eſt le caractere qui forme ces deux états, qu'ainſi les Juifs purement Juifs, & les Gentils purement Gentils étoient privez de la grace; puiſque ſelon S. Auguſtin l'état *ſub lege*, & l'état *ante legem*, ſont toujours oppoſez à la grace: d'où l'on conclut qu'en ces deux états on n'a point de grace ſuffiſante générale. 1. Cor. 15.

Ces ſortes d'argumens me font toujours ſoupçonner que l'on ne comprend point du tout ce que l'on combat. La grace générale que l'on ſoutient, n'eſt deſtinée que

pour détruire l'impuiſſance phyſique, c'eſt-à-dire, la privation des principes néceſſaires ſelon l'inſtitution de la nature pour faire le bien, entre leſquels eſt un certain degré de grace interieure, ſelon S. Auguſtin & le Concile d'Orange.

Mais cette impuiſſance phyſique étant détruite par la grace génerale, qui rend la volonté proportionnée avec la bonne action, il reſte une impuiſſance volontaire qui n'eſt point detruite, & qui conſiſte dans une attache opiniâtre & inflexible à la créature. C'eſt là preſque la ſeule impuiſſance dont S. Auguſtin ait parlé dans ſes ouvrages contre les Pélagiens. C'eſt la ſeule à laquelle il a dit que la grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, étoit néceſſaire. C'eſt à cette grace que l'état ſous la loi, *ſub lege*, & l'état avant la loi, *ante legem*, ſont oppoſez, & non à cette grace génerale avec laquelle l'un & l'autre état ſubſiſte.

L'impuiſſance volontaire ou la concupiſcence inflexible ſans la loi écrite & ſans la grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, fait l'état, *ante legem:* l'impuiſſance volontaire ou la concupiſcence inflexible avec la loi écrite, mais ſans cette même grace de Jeſus-Chriſt, fait l'état, *ſub lege*.

La concupiſcence vaincue par la grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, fait l'état, *ſub gra-*

gratia. La grace générale ne change rien dans tous ces états. II. PART.

Il eſt donc vrai, ſelon S. Auguſtin, que la loi eſt oppoſée à la grace, mais c'eſt à la grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, qui ſurmonte l'impuiſſance volontaire contractée par le peché.

Il eſt vrai qu'il y a des gens qui ſont dans l'état appellé, *ante legem*, &, *ſub lege*, & que ces gens, comme tels, ſont privez de cette grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, & ſont infailliblement ou pécheurs, ou prévaricateurs.

Mais on ſoutient que ces états, *ſub lege* & *ante legem*, ne ſont point oppoſez à cette grace générale.

Comme il n'étoit queſtion que de la ſeule impuiſſance volontaire avec les Pélagiens, qui la nioient pour en nier le remede, S. Auguſtin l'établit uniquement pour en établir le remede, qui eſt la grace de Jeſus-Chriſt. Il ne parle que de celle-là; mais comme il n'étoit point queſtion, ni de la puiſſance, ni de l'impuiſſance phyſique, il n'en a pu parler que par hazard, *& aliud agendo*; & il en a parlé comme il le devoit, en diſant, comme nous avons vu, que ſi les méchans n'entendent pas la verité, ce n'eſt pas qu'ils ne le puiſſent, mais c'eſt qu'ils ne le veulent pas: *Non quia non poſſunt, ſed quia nolunt.* Car cette puiſſance qui ſubſi-

ſte avec la volonté inflexible du contraire, eſt la puiſſance phyſique qu'il admet avec tous les autres Péres.

Il ne faut pas s'imaginer que ces ſolutions ſoient inventées : elles ſont tirées de Janſenius. Il avoue que la grace d'Adam n'eſt point celle *qui eſt refuſée & qui eſt ôtée*, que c'eſt la propre grace de Jeſus-Chriſt, qui eſt ſouſtraite & refuſée, parce que c'eſt la grace de Jeſus-Chriſt qui eſt néceſſaire pour réſiſter aux tentations. Ainſi dès lors qu'il dit qu'une grace manque, il faut toujours entendre cela d'une grace de Jeſus-Chriſt proprement dite. *Quando*, dit-il, *de gratia ſufficienti ad operandum diſputatio eſt, de illa quæritur quæ per Chriſtum hominibus allata eſt ad cuſtodiendam naturalem legem. Talis autem nulla eſt in Auguſtini Scriptis, niſi quæ per fidem datur, quæ per dilectionem operatur. Non enim putandum eſt gratiam Chriſti apud Auguſtinum & ſcripturas vocari quamcumque gratiam, quæ quoquo modo ex meritis Chriſti hominibus datur.*

Ainſi ce que l'on dit de cette grace commune donnée, n'a rien de contraire à ce que Janſenius enſeigne du refus de la grace ſuffiſante aux infideles & aux endurcis. Car il parle de la grace qui eſt ſuffiſante pour détruire l'impuiſſance volontaire, & on ne parle ici que de celle qui eſt néceſſaire pour détruire l'impuiſſance phyſique. Auſſi dès

le

le commencement du 3. l. *de gra. Ch.* il proteſte, qu'il n'entend par le mot de grace ſuffiſante que celle qui ſuffit ſans grace efficace, & qu'il ne prétend point parler dans ſon livre de la grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes. C'eſt pourquoi quand dans la ſuite il nie la grace ſuffiſante, il faut conclurre qu'il nie ſeulement celle des Moliniſtes, qui ſuffit pour agir actuellement ſans grace efficace; mais ce ſeroit une injuſtice d'étendre cela à la grace ſuffiſante des Thomiſtes, après la proteſtation ſolennelle qu'il a fait de n'en point parler. II. PART.

CHAPITRE XXV.

Que cette opinion n'eſt point nouvelle, puiſque c'eſt la propre opinion des Thomiſtes.

C'eſt mot pour mot l'Article XXII. de la troiſiéme partie dans le 1. Tome page 234.

CHAPITRE XXVI.

Réponſe à l'objection que l'on tire des enfans qui meurent ſans batême avant l'âge de raiſon.

L'Objection que l'on tire des enfans qui meurent ſans batême avant l'uſage de raiſon fait impreſſion ſur l'eſprit de plu-

II. PART. sieurs, & cependant elle n'en devroit faire aucune : car il n'y a rien ſi facile que d'y répondre à l'égard de la grace ſuffiſante générale. Car cette grace n'étant néceſſaire que pour rendre les préceptes phyſiquement poſſibles, il n'eſt pas étrange qu'elle manque aux enfans, qui n'aiant pas encore l'uſage de la raiſon ne ſont point encore dans l'obligation d'accomplir aucun précepte &c.

Voiez le reſte dans l'Article XXV. de la troiſiéme partie dans le 1. *Tome page* 247. *ligne* 2.

CHAPITRE XXVII.

Reponſe à ce qu'on peut alleguer de l'inutilité de cette grace.

COmme il y a des Théologiens, qui pour ſe diſpenſer d'admettre qu'une grace générale ſoit donnée à tous dans l'état preſent, alleguent uniquement qu'elle eſt inutile, en avouant d'ailleurs que Dieu ne la refuſe point & ne la ſouſtrait point aux pécheurs pour les punir, & qu'il ſeroit toûjours preſt de la leur accorder à tous, ſi elle leur étoit utile, il ſuffit de leur répondre, qu'ils ont fourni eux-mêmes de quoi repouſſer cette objection, en marquant qu'on ne peut traiter d'illuſion le deſſein que Dieu a d'accorder aux hommes

tous

tout ce qui eſt néceſſaire à une nature créée pour faire le bien, & en traittant d'impies les diſcours de ceux qui ſe plaindroient de la conduite de Dieu dans le don qu'il fait aux hommes de ces ſecours, quoiqu'il prévoie qu'ils en abuſeront certainement. II. PART.

Mais parce que les hommes ont peine à allier avec la bonté de Dieu ces ſortes de dons de Dieu, qui dans l'état préſent des hommes ne ſervent qu'à les rendre plus coupables, il eſt bon de leur faire conſiderer, qu'on doit reconnoître par une infinité d'exemples ſenſibles, que l'idée foible & imparfaite qu'ils ont de la bonté & de la miſericorde, eſt extremement éloignée de celle que Dieu en a. Et c'eſt pourquoi ils ne doivent point trouver étrange que Dieu faſſe par bonté ce qui repugne à l'idée qu'ils en ont.

1. Les hommes ne conçoivent pas que Dieu ait pu, par bonté, donner l'être à des créatures qu'il prévoioit devoir être éternellement malheureuſes en abuſant de cet être; ils avouent que la foi les oblige de le reconnoître, mais ils ne le comprennent point par leur raiſon.

Cependant Dieu a créé tous les reprouvez avec la prévifion qu'ils abuſeroient de leur être, & qu'ils ſe rendroient par là éternellement malheureux. Il faut nier la preſcien-

ſcience avec les Stoïciens & les Sociniens pour en douter.

2. Les hommes ne comprennent pas que Dieu ait pu, par bonté, créer une infinité d'ames pour les joindre à des corps qui les rendent coupables & qui ſont des cauſes infaillibles de leur perte. C'eſt un des fondemens des Pélagiens & des Sociniens pour nier le peché originel.

Cependant Dieu le fait à l'égard de tous les réprouvez, & même des ames des élus, quoiqu'il ait empêché en eux ce dernier effet.

3. Les hommes ne comprennent pas que Dieu ait pu, par bonté & par miſericorde, combler de bienfaits exterieurs, faire des menaces, des reproches à des gens qu'il ſavoit avec certitude en devoir abuſer, & ſe rendre par cet abus infiniment plus coupables & par conſequent plus malheureux.

Cependant Dieu l'a fait à l'égard des Juifs, & il le fait à l'égard de tous les Chretiens reprouvez.

Quelle difficulté peut-on donc trouver dans cette grace interieure & génerale qui éclaire tous les hommes, & qui, par leur malice volontaire, n'a point d'autre effet que de les rendre inexcuſables. Sans elle, dit-on, les hommes ne ſeroient pas ſi damnez. Il eſt vrai. mais ſans le don de l'etre ils ne le ſeroient point du tout. Sans la loi

les

les Juifs n'euſſent pas été prévaricateurs : II.
ſans tous les effets de la bonté de Dieu ſur PART.
eux, ils ne ſe ſeroient pas amaſſé un treſor de colere pour le jour de la colere.

Après tout ce n'eſt pas un grand remede pour empêcher qu'on ne diſe que Dieu donne aux hommes une grace qui n'a point d'autre effet que de les damner avec juſtice ; que de leur ôter cette grace en ne les damnant pas moins, mais en les damnant avec une apparence d'injuſtice.

Et l'on ne peut pas même dire que cette grace ſoit abſolument inutile. Car c'eſt par ces lumieres de graces, que Dieu retient les hommes dans une certaine mediocrité de malice, qui n'eſt pas incompatible avec la ſociété, & qui les empêche de ſe detruire les uns les autres, & de multiplier leurs crimes ſans borne & ſans meſure.

On dira peut-être enfin, que cette maniere d'expliquer les véritez de la grace ne peut ſervir qu'à faire un nouveau ſyſtéme qui pourra cauſer de nouvelles diſputes, & qu'il y en a déjà aſſez.

Je répons nettement qu'il ne faut jamais demander à quoi peut ſervir une verité, principalement quand il n'eſt pas queſtion de la publier, mais de la croire, parce qu'utile ou non il n'eſt jamais permis de la deſavouer quand on en parle. Il faut donc examiner, ſi c'en eſt une ; car cela ſuppoſé,

il

II. Part. il n'eſt pas permis de dire le contraire. Or on ne ſauroit parler de cette matiere ſans s'engager à dire le contraire, à moins qu'on ne l'etabliſſe.

Je répons 2. que les utilitez de cette maniere d'expliquer les veritez de la grace ſont aſſez palpables. J'en rapporterai ici quelques-unes des principales.

Je dis donc que cette grace générale eſt utile pour expliquer d'une maniere ſimple & naturelle, un tres grand nombre de paſſages de l'Ecriture, auxquels on eſt obligé de donner des ſens très-peu naturels & très-forcés. Qu'on voie ſur cela les livres de Spanhemius & de Daillé, & l'on reconnoîtra que cela va plus loin que je ne puis dire ; & il ſuffit de dire que les anthropologies, auxquelles ſe reduit Spanhemius pour defendre ſes ſentimens, vont plus loin que celles du P. Mallebranche.

Elle eſt utile, pour ne pas rejetter comme des erreurs tendantes au Semi-pelagianiſme une infinité de paſſages des Péres Grecs & Latins, qui ſe peuvent concilier par ce moien avec S. Auguſtin, ce qui eſt un avantage très-conſiderable ; cette contrarieté prétendue produiſant de très-mauvais effets. Car elle affoiblit d'une part l'autorité de S. Auguſtin, & elle diminue l'autorité de la Tradition, en donnant lieu de re-

regarder la plûpart des Péres comme aiant été dans l'erreur. II. PART.

Elle donne moien de comprendre que la plûpart des ſaints d'Orient & d'Occident n'ont point établi leur piété ſur un faux fondement & ſur de fauſſes maximes, ce que l'on ſeroit obligé de dire ſans cela. Car il eſt certain qu'ils ont tous regardé Dieu comme rapportant toutes choſes au ſalut des hommes par une volonté ſincére, & ſe ſervant des biens & des maux de ce monde pour les amener à la penitence. Ce paſſage de S. Auguſtin, que nous avons déjà rapporté exprime le principal objet de la piété des ſaints d'Orient & d'Occident.

Vocat undique ad correctionem Deus, vocat undique ad pœnitentiam, vocat beneficiis creaturæ, vocat impertiendo tempus vivendi, vocat per lectorem, vocat per tractatorem, vocat per intimam cogitationem, vocat per flagellum correptionis, vocat per miſericordiam conſolationis. In pſ. 102. n. 16.

C'eſt ſur cela qu'ils ont fondé leur gratitude envers Dieu, & la condamnation de l'ingratitude des hommes; enfin l'admiration & l'amour de la bonté de Dieu, c'eſt ce qu'ils ont prêché à tous les peuples.

Or en admettant en Dieu une volonté ſincére du ſalut des hommes, qui a des ſuites reelles, ſavoir toutes les graces exterieures accompagnées de quelque meſure de gra-

II. PART. graces interieures, tout cela eſt juſte & ſolide, mais n'a point de ſens quand on ne ſuppoſe en Dieu à l'égard de tous les hommes qu'une velléité qui ne produit rien.

Quand on dit que Dieu veut ſauver les hommes, la grace génerale donne moien d'entendre une vraie & ſincere volonté, & non une volonté de ſigne.

Ainſi quand l'auteur de la Vocation des L. 2. c. 13. gentils dit, *Cùm talia ad Cain loqueretur, nunquid ambiguum eſt voluiſſe Deum, & (quantùm ad hunc medendi modum ſufficiebat) egiſſe ut Cain ab illo impietatis furore reſipiſceret?* on entend une vraie & ſincere volonté.

In pſ. 110. n. 2. Ainſi quand S. Auguſtin dit, *Sicut vult Deus ut homo non peccet; ita vult peccanti parcere, ut revertatur & vivat; ita vult poſtremò perſeverantem in peccato punire*; on entend de même une vraie & ſincere volonté, & non une volonté metaphorique. Et cette volonté eſt non une velleité, mais une volonté conditionnelle, ou comme le ſoutient M. Huygens dans ſon abregé de théologie, une volonté abſolue, par laquelle Dieu veut, non qu'il uſe bien de cette grace, mais qu'il ait un tel degré de pouvoir.

L. 3. de lib. arb. c. 19. n. 53. Ainſi quand le même S. Auguſtin dit, *Non tibi deputatur ad culpam quod vulnerata mem-*

membra non colligis, ſed quod volentem ſana- II.
re contemnis ; c'eſt de même une veritable PART.
volonté de guerir les reprouvez, que l'on entend.

Elle ſert à reconnoître mieux l'ingratitude & la malice de l'homme, & la bonté de Dieu ; car quoiqu'on diſe, il eſt difficile que l'impreſſion d'une impuiſſance phyſique ne diminue inſenſiblement l'eſprit de penitence, qui conſiſte à ſe condamner ſincerement & à croire qu'on a tort. Or on ne s'imagine pas facilement qu'on ſoit coupable, quand on ſe regarde dans l'impuiſſance phyſique de vouloir le bien : cet état s'appélle miſere, ſelon le ſens humain, & non pas malice ; & lorsque l'on ſe ſert de tous ces termes, j'ai peur qu'ils ne ſoient pas bien ſincéres.

Mais quand on croit que ce n'eſt pas une impuiſſance naturelle, mais une malice opiniâtre qui nous fait faire le mal, on ſe condamne plus ſincerement.

Car il faut remarquer que cette puiſſance phyſique de faire le bien, que nous avons, ſelon ce ſentiment, n'eſt pas une puiſſance inconnue. On la ſent, & on en eſt convaincu. On voit bien qu'on feroit le bien ſi on le vouloit, & qu'on peut le vouloir. L'experience nous peut aprendre que nous ne le voulons jamais, ſi Dieu ne nous touche le cœur ; mais pour le pouvoir, on ſent qu'on

II. PART. qu'on l'a, comme on ſent qu'on a le pouvoir de ſe précipiter. Le ſentiment de cette puiſſance nous eſt naturel, & l'on le porte même trop loin en s'imaginant que ſans grace, ou avec une grace ſoumiſe à notre volonté, nous voulons quelquefois actuellement faire le bien: mais ce ſentiment n'eſt pas entierement faux étant reduit au terme où il le doit être.

Il eſt mauvais & faux quand il s'attribue les bonnes actions & les bonnes volontez actuelles. Il eſt juſte quand il nous ſert à reconnoître ſincerement que nous ſommes coupables dans les mauvaiſes actions, & qu'il ne ſert qu'à nous convaincre de la culpabilité de l'homme. Au contraire, quoiqu'il ſoit juſte d'attribuer à Dieu toutes les bonnes volontez & toutes les bonnes actions, on peut néanmoins abuſer de cette doctrine, en ne s'attribuant pas aſſez les mauvaiſes; & en les regardant plutôt comme des miſeres inevitables, que comme des péchez qui nous rendent effectivement blâmables & dignes de reproche, coupables, & puniſſables. Or l'un eſt auſſi à eviter que l'autre, & les Péres ont été diverſement occupez dans la vue d'empêcher ces deux abus.

S. Auguſtin & ceux qui l'ont ſuivi, ont été très-occupez à empêcher qu'on ne ravît à Dieu la gloire qui lui appartient dans les

les bonnes actions & dans les bonnes volontez. II. PART.

Et les Péres Grecs ont été occupez à empêcher qu'on ne reconnût pas assez ces misericordes que Dieu fait à tous les hommes, & le tort que les hommes ont dans les mauvaises actions.

C'est ce qui les a portez à inculquer sans cesse, que les pechez ne se commettent que par ce qu'ils appellent ῥαθυμίαν, c'est-à-dire, une negligence volontaire, & à représenter *sans cesse* à ces pecheurs la bonté & la misericorde de Dieu dans les divers moiens par lesquels il les appelle à la pénitence. C'est une ouverture pour concilier les Péres Grecs avec les Latins dans les principaux objets de leur pieté, & pour comprendre qu'ils ont été occupez les uns & les autres de vues veritables.

S. Augustin & les Péres Latins qui l'ont suivi, ont eu pour principal objet de leur piété la misericorde de Dieu spéciale, mais sans nier cette volonté générale du salut des hommes, ni cette culpabilité des hommes *dans leurs pechez*. Ils l'ont même souvent marquée dans leurs divers discours populaires, qui n'en sont pas moins véritables tout populaires qu'ils soient, puisqu'on ne doit nourrir les peuples que de la vérité. Et les Péres Grecs ont éte beaucoup occupez de la bonté & de la misericorde gé-

ne-

nerale & de la culpabilite des hommes dans leurs pechez, ce qui ſuppoſe la puiſſance phyſique. Et Dieu pour les preſerver de l'orgueil les a eclairez quelquefois ſur ſa miſericorde ſpeciale, afin qu'ils ne fuſſent pas ingrats.

Cette grace génerale peut auſſi epargner à ceux qui ecrivent de ces matieres, une infinité de queſtions dans leſquelles ils ſe pourront commettre avec les Scholaſtiques. Car il eſt clair que ce qui les a jettez dans le ſentiment d'une grace ſuffiſante génerale, eſt le deſir d'eviter l'impuiſſance phyſique.

L'impuiſſance volontaire ne fait pas grande peine au monde; toute la vie eſt pleine de ces ſortes d'impuiſſances. Ce qui les choque eſt l'impuiſſance phyſique, & il eſt bien juſte de leur ôter cette cauſe de ſcandale, puisque cette impuiſſance n'a aucun fondement ſolide dans S. Auguſtin, comme on l'a montré.

Ainſi la vouloir ſoutenir, ce ſeroit vouloir choquer gratuitement le monde.

Enfin cette grace génerale donne un moien facile, & qui ne peut être rejetté, de repondre au principal argument des adverſaires de S. Auguſtin, qui eſt le fondement de l'accuſation d'héreſie dans laquelle ils perſiſtent ſi opiniatrément, que dans la théſe ſoutenue au college de Clermont le 26. Fev. 1692. cette accuſation étoit répetée ſeize

ou

ou dixſept fois, & comme cette utilité eſt très-importante pour la paix de l'Egliſe, elle merite bien d'être expliquée par un chapitre à part. II. PART.

CHAPITRE XXVIII.

Argument de la néceſſité parfaitement ruiné par la grace générale; les autres ſolutions y laiſſent de la difficulté.

ON a combattu la grace de Jeſus-Chriſt dans tous les tems à peu près par les mêmes argumens, quoique les termes dont on les a revêtus n'aient pas été les mêmes.

Julien qui avoit ramaſſé toute la ſubtilité de l'école de Pélage, reduit les objections contre la grace efficace défendue par S. Auguſtin, à deux principales. L'une eſt que cette grace, lorsqu'elle étoit abſente, détruiſoit le libre arbitre, & le pouuoir d'obſerver les commandemens de Dieu par la néceſſité du mal qui naît de ſon abſence. L'autre eſt, qu'elle le detruiſoit quand elle étoit preſente par la néceſſité qu'elle impoſoit de faire le bien: *quod*, c'eſt-à-dire, (*liberum arbitrium*) *antea mali, poſtea boni neceſſitate ſubvertis.* L. 1. operis imperf. cap. 103.

Voila donc une double néceſſité reprochée à S. Auguſtin: néceſſité du bien en

II. Part. la preſence de la grace : néceſſité du mal en l'abſence de la grace.

Voila la grace de S. Auguſtin noircie & décriée en deux manieres ſous le nom odieux de grace néceſſitante.

Ces deux mêmes reproches ſont encore les principales armes de ceux qui la combattent. Ils décrient encore la grace Auguſtinienne, qu'ils appellent Janſenienne, comme une grace néceſſitante dans le bien. Ils repreſentent l'homme, ſans cette grace, comme étant dans la néceſſité de pécher, & dans l'impuiſſance d'obſerver les commandemens de Dieu.

C'eſt à quoi aboutiſſent toutes les objections du P. Dechamps, & de tous les autres adverſaires des diſciples de S. Auguſtin.

Theſe de Clerm. 26. fev. 1692. Or de ces deux objections il y en a une à laquelle les diſciples de S. Auguſtin ont répondu d'une maniere uniforme, c'eſt à celle qui conſiſte à dire que la grace efficace néceſſite quand elle eſt preſente.

Cette reponſe uniforme eſt que la grace la plus efficace ne néceſſite point la volonté, parce qu'il reſte à la volonté un pouvoir véritable de pécher & de rejetter la grace, quoiqu'elle n'en uſe jamais, parce qu'elle n'en veut jamais uſer. Elle pouroit, dit-on, rejetter la grace ſi elle le vouloit ; mais elle ne le veut pas, parce qu'el-

qu'elle y veut consentir. Ainsi elle demeure libre & indifferente sous la motion même de la grace efficace; la grace la fait consentir, mais consentir librement, & quoique les deux actes opposez, savoir le refus de la grace & le consentement à la grace ne puissent subsister ensemble, néanmoins la puissance de refuser la grace subsiste avec le consentement à la grace : c'est ce qu'on appelle pouvoir rejetter la grace *in sensu diviso* & non *in sensu composito*. II. PART.

Cette celebre distinction autorisée par tous les Théologiens, ruine sans ressource l'objection de la grace necessitante & rend inutiles en ce point tous les efforts des adversaires de la grace. Or cette distinction enferme ce principe; qu'une determination infaillible telle qu'est celle que la grace efficace produit dans la volonté, n'exclut point de cette même volonté le pouvoir réel & physique de faire le contraire, & qu'ainsi elle peut renfermer l'infaillibilité de la détermination sans enfermer la nécessité de l'action, ni l'exclusion du pouvoir de faire le contraire.

Cette nécessité du bien reprochée aux disciples de S. Augustin, étant donc renversée par cette solution reçue par tous les Théologiens Thomistes & Augustiniens, & fortifiée par une infinité d'exemples de la vie commune, où l'on voit de même des

déterminations infaillibles jointes à un pouvoir réel de faire le contraire, comme on l'a montré dans le dialogue de Wendrock ; il ne reſte plus que la ſeconde objection qui conſiſte dans le reproche qu'on leur fait d'admettre une néceſſité de pécher en l'abſence de la grace. Or il eſt clair, ce me ſemble, que ce ſecond reproche ſe peut repouſſer naturellement & facilement par le même moien & la même ſolution que le précedent.

Le premier reproche regarde la grace efficace dominante ſur la concupiſcence, & le ſecond l'état de la concupiſcence dominante ſur tous les mouvemens de la volonté. Comme on a donc repondu au premier reproche en cette manière : La grace efficace quoique dominante n'eſt point néceſſitante, parce que, quoiqu'elle détermine la volonté infailliblement, la volonté retient toujours un pouvoir véritable de rejetter la grace : *in ſenſu diviſo*, quoique ce pouvoir n'ait jamais d'effet.

On peut repondre auſſi au ſecond : La concupiſcence dominante ne néceſſite point la volonté, parce que, quoiqu'elle porte infailliblement au péché, néanmoins la volonté conſerve toujours avec cette concupiſcence un pouvoir réel & veritable de faire le contraire, & même de faire le bien.

Il n'y a nulle difference entre ces deux re-

reponſes; ſi la premiere eſt bonne, comme elle l'eſt certainement, la ſeconde l'eſt auſſi: & de là il eſt clair qu'il s'enſuit que l'homme n'eſt néceſſité ni dans le bien ni dans le mal, & que les reproches des Moliniſtes ſont injuſtes à l'égard de l'un & à l'égard de l'autre. II. PART.

Mais il eſt clair en même tems qu'afin qu'on puiſſe emploier cette reponſe, il faut reconnoître dans les hommes un veritable pouvoir d'obſerver les commandemens, & ce pouvoir ne pouvant être naturel, il faut reconnoitre un pouvoir qui vienne de la grace.

On le fait à-la-verité à l'égard des juſtes dont il eſt parlé dans la premiere propoſition, qui porte, *juſtis volentibus & conantibus* &c. en reconnoiſſant que tous les juſtes, desquels ſeulement il eſt parlé dans cette propoſition, ont des graces excitantes, qui leur donnent ce pouvoir d'obſerver les commandemens lorsqu'ils veulent & s'efforcent de les obſerver.

Mais parce que la poſſibilité des commandemens s'étend à tous les hommes, ſelon S. Auguſtin, il ſemble qu'il faut pour la ſoutenir, reconnoitre auſſi dans tous les hommes un principe ſurnaturel, qui en donne le pouvoir; & c'eſt ce que l'on trouve ſans peine par le moien de la grace générale; de ſorte qu'on peut dire que cette

II. doctrine desarme absolument les ennemis
PART. de la grace.

CHAPITRE XXIX.

Réponse aux principaux argumens qu'on peut opposer à cette doctrine.

L'Utilité de cette solution paroîtra encore plus évidente en l'appliquant à des argumens qu'un Théologien habile a fait exprès pour la renverser.

Ce Théologien s'y prend d'une maniere fort directe. Il pretend qu'il ne faut pas se mettre en peine de repondre à l'argument de la necessité, parce qu'il croit qu'il faut reconnoître que l'homme en l'absence de la grace efficace est dans une vraie nécessité antecedente & physique de faire le bien. Et voici de quelle maniere il propose son sentiment que je n'ai vu avancer qu'à lui seul entre les disciples de S. Augustin.

PREMIER ARGUMENT OU OBJECTION.

La volonté, dit-il, *est tombée &c. Voiez le reste dans les Articles IV. V. VI. VII. de la cinquiéme partie dans le I. Tome page* 327.

CHAPITRE XXX.

Systeme entier selon cette opinion de la grace generale.

Voiez le dans le I. Tome à la fin de la troisieme partie page 253.

TRAI-

TRAITÉ
DE LA
GRACE GENERALE.
TROISIEME PARTIE.

Autres ſyſtémes pour expliquer la poſſibilité des commandemens à l'égard des juſtes.

LE ſyſtéme qui a été propoſé juſqu'ici eſt un ſyſtéme général qui explique la poſſibilité des commandemens, la volonté de Dieu & la mort de Jeſus-Chriſt à l'égard de tous les hommes, fideles & infideles, Juifs & non Juifs, endurcis & non endurcis, avant Jeſus-Chriſt & après Jeſus-Chriſt. Mais je me croi obligé d'ajouter qu'il y a des Théologiens qui n'ont pas cru qu'il falût étendre les vues ſi loin, & qu'il ſuffiſoit d'expliquer comment ils étoient poſſibles aux juſtes. Ces queſtions, diſent-ils, ne naiſſent que des Conſtitutions des Papes ſur le ſujet du livre de Janſenius Evêque d'Ipre. Or la propoſition qui regarde, dans le livre de

cet Evêque, la poſſibilité des commandemens, eſt manifeſtement reſtrainte aux ſeuls juſtes, & même elle ne s'entend pas de tous les juſtes, mais de ceux-là ſeulement qui veulent & qui s'efforcent: *Juſtis volentibus & conantibus.* Il ſuffit donc d'admettre à l'égard de tous les juſtes qui veulent & qui s'efforcent, une vraie poſſibilité d'accomplir les commandemens, & une grace qui la donne.

Que les infideles, les Juifs & les endurcis aient ou n'aient pas des graces de poſſibilité & des graces ſuffiſantes, cela ne regarde point les cinq propoſitions. Auſſi les anciens Théologiens ſont partagez ſur ce point. Gregoire de Rimini n'accorde pas des graces ſuffiſantes à tous les infideles: pluſieurs en refuſent aux endurcis, comme Roffenſis, & même Vasquez. Ils repondent diverſement à l'objection priſe de l'impoſſibilité des commandemens, & ils ne font point du tout profeſſion d'admettre une grace ſuffiſante actuellement donnée à tous les hommes. On a montré qu'on la pouvoit admettre ſans aucun inconvenient. Pluſieurs Thomiſtes néanmoins y apportent diverſes reſtrictions: mais comme on n'en apporte pas à l'égard des juſtes, cela a donné lieu à ces Théologiens de ſe borner à l'explication de la poſſibilité des commande-

demens aux juſtes, & ſur cela je voi qu'ils ſont partagez en pluſieurs opinions. III. PART.

Les uns comme les Thomiſtes, les rendent poſſibles par une grace actuelle qui eſt ou dependante pour agir de la grace efficace, ou independante de cette grace. Le ſyſtéme déjà propoſé convient entierement avec celui-là. Mais outre cette opinion, il y en a encore quatre autres qui ſervent pour l'explication de la poſſibilité des commandement en des manieres differentes que l'on peut reduire à quarre.

La premiere eſt de certains Théologiens, comme feu M. Holden Docteur de la Faculté de Paris, & auteur d'un livre aſſez celebre appellé, *Analiſe de la fõi.* Ce docteur expliquant ſon ſentiment ſur la propoſition qu'on examinoit alors en Sorbonne touchant la grace qui avoit manqué à S. Pierre, ſoutint dans un écrit imprimé, qu'il ſuffiſoit d'admettre dans les juſtes une poſſibilité de faire le bien par la grace habituelle, c'eſt-à-dire, qu'il ſoutint que cette même poſſibilité que les Thomiſtes attribuent à une grace excitante, peut être attribuée à la grace habituelle, ſans en reconnoître aucune actuelle.

Si l'on juge de ce ſentiment par la raiſon, on ne voit pas qu'on puiſſe dire avec apparence que des Théologiens qui l'embraſſeroient, fiſſent les commandemens im-

poſſibles, quoiqu'ils ſoutinſſent que la grace actuelle manque ſouvent aux juſtes. Car quel que ſoit le principe de la poſſibilité que les juſtes ont de les obſerver, pourvu qu'on admette la même puiſſance, les commandemens ſont également poſſibles.

Pélage a été accuſé juſtement de nier la grace, mais on ne l'a jamais accuſé de rendre les commandemens impoſſibles, ni aux juſtes ni à aucun homme ; parce que s'il diſoit que ce n'étoit point par la grace qu'ils étoient poſſibles, il ſoutenoit en même tems qu'ils étoient poſſibles par la nature. Soit donc qu'on attribue cette meſure de poſſibilité d'obſerver les commandemens qu'il ſuffit d'admettre ou à la grace habituelle, ou à la grace actuelle, cela paroît au fond fort indifferent. Auſſi l'opinion de ce docteur ne fut point condamnée dans la ſorbonne.

Cependant comme cette opinion eſt preſentement aſſez extraordinaire, & que bien des gens ne ſont point contens ſi on ne trouve moien de rendre les commandemens poſſibles par une grace actuelle, on a avancé ſur ce point trois autres opinions.

La premiere conſiſte à trouver la grace actuelle dans la grace habituelle même, qui ne manque jamais aux juſtes. Et voici de quelle ſorte s'en ſont expliquez des Théo-

lo-

logiens habiles & attachez à la doctrine de S. Auguſtin. III. PART.

La grace actuelle & la grace habituelle, diſent-ils, ſont en effet une même grace, parce qu'elles ne ſont l'une & l'autre que l'amour de Dieu repandu dans les cœurs. Or cet amour eſt toujours un acte en quelque maniere, étant impoſſible de concevoir un amour dans le cœur qui ne ſoit un acte. Il eſt vrai que cet acte, ajoutent-ils, peut être en deux états differens. Car lorsqu'il n'eſt pas excité par des penſées & par des réflexions expreſſes, il eſt comme un feu caché ſous la cendre qui n'a qu'une action lente & endormie : au lieu qu'il s'enflamme & fait paroître ſa force quand il eſt excité par des penſées qui y ſont conformes. Opinion de M. Girard Docteur de Sorbonne qui étoit des Conferences avec le Pére Ferrier.

Mais pour le faire paſſer de cette action lente à cette action plus vive, ils ne croient pas qu'il ſoit beſoin d'une nouvelle grace. Il ſuffit, diſent-ils, de la continuation de la même grace jointe aux impreſſions des objets ſur l'eſprit, qu'ils appellent des graces de providence.

Ces Théologiens tirent de là diverſes conſequences, qui font mieux comprendre le fond de leur ſentiment.

La premiere eſt, que cet amour étant dans un certain dégré, il n'emporte effectivement la volonté qu'à proportion de ce

degré, deſorte que ſi la volonté eſt pouſſée par une cupidité plus forte, elle ſuivra infailliblement la cupidité. Le juſte demeure ainſi à cet égard dans une impuiſſance volontaire d'obſerver les commandemens, dont il eſt détourné par une cupidité plus forte.

La ſeconde conſequence, qui eſt très-conſiderable, eſt que quoique la grace habituelle, c'eſt-à-dire, l'amour d'un certain degré, ait de ſoi plus de force qu'une mauvaiſe paſſion, néanmoins s'il ſe trouvoit qu'elle ne fût excitée par aucune penſée, & que la cupidité, quoique plus foible dans le fond, fût excitée par des penſées vives & fortes, la volonté ſuivroit la cupidité, parce que ſon amour n'auroit pas lieu d'emploier ſa force, faute d'être excité par des penſées qui y ſoient proportionnées. Et c'eſt de cette maniere, diſent-ils, que les juſtes ſuccombent quelquefois à des tentations fort legeres, non qu'ils n'aient une grace en ſoi plus forte que la tentation, & très-capable d'y reſiſter; mais parce que cette grace n'eſt pas enflammée par des penſées propres à l'exciter.

Selon ce ſyſtéme, ces Théologiens ſe demêlent de pluſieurs difficultez.

Quand on leur dit que, ſelon S. Auguſtin, les Conciles & les Papes, la grace eſt donnée pour chaque action, ils diſent que

que cela veut dire, ou que la grace nous aide pour chaque action, & qu'il n'y a point d'action dont la grace ne ſoit le principe, non qu'il faille pour chaque action une nouvelle infuſion de grace, & un nouvel amour; ou qu'il faut en effet pour chaque action que Dieu remue le cœur, & qu'il le faſſe paſſer de cet amour endormi à l'amour agiſſant, mais que cela n'arrive pas toujours par l'infuſion d'un nouvel amour, mais ſeulement par les graces de providence, qui donnant à l'ame des penſées plus vives, font que le S. Eſprit réſidant dans l'ame & la remuant ſelon le degré de ſon amour, la fait agir auſſi d'une maniere plus vive, qu'on peut ainſi appeller une nouvelle grace, pourvu que l'on conçoive que Dieu ſuit en cela une loi uniforme, qui eſt de remuer la volonté ſelon ſon amour. III. PART.

Quand on leur dit que, ſelon S. Auguſtin, le juſte eſt tantôt delecté & tantôt ne l'eſt pas, *Nunc delectatur, nunc non delectatur*; que le S. Eſprit n'agit pas toujours contre la concupiſcence, *Spiritu aut non concupiſcente, aut non fortiùs concupiſcente*; que ſouvent on n'a nulle inclination à l'oraiſon, *Oratio noſtra aliquando nulla eſt*; ils diſent que cela n'arrive pas par le défaut de la grace actuelle, mais par le défaut des graces de providence, c'eſt-à-dire, de l'impreſſion des objets néceſſaires ſelon l'ordre com-

L. 2. de pec. mer. c. 17. n. 27. L. 6. op. imp. c. 41. L. 1. ad ſimpl. n. 21.

commun pour exciter l'amour qui eſt dans la volonté.

Il eſt clair encore que ces Théologiens n'ont pas de peine à reconnoître qu'il n'y a dans l'homme juſte aucune impuiſſance naturelle d'obſerver les commandemens, & qu'elle eſt détruite par cette grace, parce que lors même qu'elle eſt plus foible que la cupidité, elle ne laiſſe pas de donner un véritable pouvoir d'obſerver les commandemens : car on ne l'appelle plus foible que parce qu'en effet elle eſt ſurmontée par la cupidité. Mais comme cela n'arrive que parce que la volonté veut ſe rendre à la cupidité, & qu'elle s'y rend enſorte qu'elle pourroit ne s'y rendre pas, il ne laiſſe pas d'être vrai qu'avec cette grace habituelle & actuelle tout enſemble, on peut réellement obſerver les commandemens.

Ils trouvent encore par le moien de cette grace une autre voie d'expliquer la poſſibilité des commandemens, qu'ils expliquent ainſi. Il n'eſt pas néceſſaire, diſent-ils, de croire que le juſte puiſſe obſerver tous les commandemens immediatement, il ſuffit qu'il puiſſe les obſerver mediatement : *Deus impoſſibilia non jubet, ſed jubendo monet & facere quod poſſis, & petere quod non poſſis.* Il y a donc des choſes qu'il ne peut pas, comme il y en a qu'il peut, & il ſuffit que par le moien de celles qu'il peut, il puiſſe obte-

Conc. Trid. Seſſ. 6. cap. 11.

obtenir la grace de faire ce qu'il ne peut pas. III. PART.

Or c'eſt ce qu'il a par le moien de la grace habituelle expliquée en cette maniere. Car, diſent-ils, cette grace étant dans un certain degré, eſt proportionnée à certaines actions, quoi qu'elle ne ſoit pas proportionnée à toutes actions: de quelque tentation que le juſte ſoit preſſé, il peut mediatement ou immediatement la ſurmonter; car ſi le juſte faiſoit ce qui eſt proportionné à la grace qu'il a, il ſeroit victorieux, parce qu'il reſiſteroit aux unes, il fuiroit dans les autres, & prieroit quand il ſeroit le plus foible, & obtiendroit par ſes prieres le pouvoir d'y réſiſter.

Que ſi on leur demande pourquoi donc tous ceux qui peuvent prier, ne prient pas, pourquoi tous ceux qui peuvent fuir, ne fuient pas, ils ont recours aux jugemens impénetrables de Dieu, qui diſpoſe l'un par des graces de providence à prier, & n'y diſpoſe pas l'autre. Ainſi Dieu demeure encore par là le ſouverain maître du cœur des juſtes: car quand il veut ſauver un juſte, il lui donne ou un amour plus fort que la tentation, ou il excite par des graces de providence l'amour foible qu'il a, & qui ſuffit pour prier; & quand il n'a pas pour d'autres la même miſericorde particuliere, il permet que l'amour foible qu'ils ont &

qui

III. PART. qui eſt de ſoi ſuffiſant pour prier, ne ſoit pas excité d'une maniere qui le faſſe actuellement prier, ou prier comme il faut pour obtenir la grace de vaincre la tentation.

Si l'on objecte à ces Théologiens, que par là ils ne different en rien de l'opinion de Vaſquez & des Congruiſtes, ils répondent que cela n'eſt pas vrai, & qu'il y a beaucoup de difference entre leur opinion & celle de ces Théologiens qu'on appelle Congruiſtes. Car Vaſquez & ceux qui le ſuivent, ne veulent pas qu'on puiſſe appeller la grace du nom de congrue, avant la prévision du conſentement de la volonté par la ſcience moienne, parce qu'ils ne veulent pas qu'il y ait rien dans la grace qui opére certainement le conſentement. Mais ces Théologiens ne s'accommodent point de cette ſcience moienne, & prétendent que la volonté agit toujours ſelon le plus fort amour; mais ils diſent que l'amour n'eſt pas toujours le plus fort par l'addition d'un nouvel amour, & qu'il ſuffit ou que la concupiſcence ſoit diminuée, ou que l'amour ſoit excité par des penſées plus vives & qui lui ſoient plus proportionnées.

Ainſi, ſelon eux, le même amour agit tantôt plus foiblement & tantôt plus fortement, ſelon qu'il eſt excité, & l'amour devenant plus fort que la cupidité de quelque ma-

maniere que ce ſoit, emporte infailliblement, quoique librement, la volonté. III. PART.

Il ne faut, diſent-ils, que concevoir dans l'ordre de la grace, ce qui ſe fait tous les jours dans l'ordre de la nature. Car les hommes aiant diverſes paſſions, les unes plus fortes, les autres plus foibles, il arrive ſouvent que la paſſion foible devient la plus forte, lorſque celle qui eſt de ſoi plus foible eſt plus vivement excitée, & qu'il ne ſe preſente point à l'eſprit d'objets capables de remuer celle qui eſt plus forte; que c'eſt en cette maniere que Dieu incline où il veut, le cœur non ſeulement des bons rois, mais auſſi des méchans, ce qui donne lieu à S. Auguſtin d'attribuer auſſi bien à Dieu l'empire ſur la volonté des méchans, que ſur celle des bons, avec cette difference néanmoins, qu'il gouverne les bons par l'amour qu'il leur inſpire, & par les penſées qu'il produit en eux par ſa grace, ou qu'il excite en eux, en y joignant l'impulſion des objets; au lieu qu'il ne gouverne & maîtriſe les méchans que par les ſeuls objets exterieurs qu'il leur prépare, qui excitent de même infailliblement leurs paſſions dans un certain degré propre à accomplir ce qu'ils veulent. Ainſi dans les bons il y a toujours de l'amour inſpiré de Dieu, & dans les méchans il n'y en a point.

On peut faire encore contre cette opinion

III. PART. nion une objection considerable. C'est, dira-t-on, que selon ce sentiment, ce ne sera pas la grace qui discernera, mais ces pensées congrues; puisque la raison pourquoi l'un agit, & l'autre n'agit pas, ne sera pas dans la grace ou l'amour du cœur, que l'on peut supposer le même dans celui qui agit & dans celui qui n'agit pas, mais dans ces pensées qui ne sont pas les mêmes dans tous les deux.

Ils répondent que ce qui discerne, c'est l'amour: car ce qui fait que l'un agit & l'autre n'agit pas, c'est que l'amour de l'un étant excité est plus fort que la cupidité, & que l'amour de l'autre n'étant pas excité se trouve plus foible. Mais il est vrai que la cause pourquoi l'amour de l'un est plus fort & plus excité, & l'autre l'est moins, est dans la diversité de ces pensées; & ainsi le discernement vient immediatement de l'amour, & mediatement de ces pensées: ce qui, disent-ils, n'enferme aucun inconvenient, parce que c'est une chose commune à quelqu'opinion que ce soit. Car que l'on suppose, disent-ils, si l'on veut l'amour également excité & des pensées également proportionnées dans deux justes, il se pourra faire que l'un agisse & l'autre n'agisse pas, par la seule diversité de certaines pensées, dont les unes excitant vivement la cupidité, la rendront plus forte que l'amour de Dieu,

&

& les autres reprimant la cupidité, la rendront moindre que cet amour. Et ainſi le diſcernement de l'un & de l'autre viendra mediatement de certaines penſées qui enflammeront ou n'enflammeront pas la concupiſcence. Ce n'eſt donc point une choſe contraire à la verité, de reconnoître que la cauſe médiate de ce que l'un rejette la grace & l'autre y conſent, c'eſt que la cupidité de l'un a été plus excitée que celle de l'autre. III. PART.

La 3. opinion touchant la grace habituelle n'eſt preſque differente que de nom de celle que nous venons d'expliquer.

Cette opinion eſt que, quoique le grace habituelle n'enferme par elle-même aucune action, & qu'ainſi il ſoit néceſſaire d'une nouvelle infuſion de grace toutes les fois que la volonté agit, on doit croire néanmoins que dans les juſtes Dieu ne manque jamais de donner cette grace actuelle dans un degré proportionné à l'habituelle.

J'ai lu cette opinion dans un traité compoſé par M. Van Viane célebre docteur de Louvain, & elle revient à peu près à celle que nous venons d'expliquer: car je ne croi pas qu'on doive imputer à ceux qui la ſoutiennent, qu'on prétende qu'en chaque action où il s'agit de pécher ou de ne pécher pas, les juſtes ſont toujours ſecourus par un amour ſenſible qui leur ſeroit inſpiré de

Dieu

III. PART. Dieu avec de bonnes penſées dont ils s'appercevroient ; cette doctrine ne pouvant s'accorder avec l'ignorance & l'inadvertence qui ſe gliſſent dans nos actions, & qui nous rendent coupables de beaucoup de fautes. Il faut donc qu'ils avouent, qu'au moins à l'égard des préceptes particuliers de Dieu qu'il faut obſerver, les juſtes même n'ont pas toujours des mouvemens ſenſibles & perceptibles de grace, & qu'ils ne les ont que lorſque les objets excitent en eux de bonnes penſées, ou que Dieu les produit dans leur eſprit d'une maniere plus expreſſe; ce qu'il ne fait pas toujours.

Il faut encore qu'ils avouent, que c'eſt par un jugement impénetrable de Dieu qu'il donne à quelques juſtes ce degré d'amour, qui eſt accompagné de toutes les circonſtances qui le rendent agiſſant, & qu'il ne le donne pas aux autres. Cependant par le moien de cette grace qu'ils admettent, ils peuvent dire 1. que le juſte a toujours par cette grace actuelle un pouvoir phyſique d'obſerver les commandemens, qui ſubſiſte néanmoins avec une impuiſſance volontaire, comme nous l'avons expliqué.

2. Qu'il a un pouvoir encore plus grand de les obſerver mediatement en faiſant des actions proportionnées à cette grace ; rien ne l'empêchant de les faire actuellement, que ce que ſon eſprit étant detourné par d'au-

d'autres objets, ſon amour ne fait pas paroître toute ſa force. III. PART.

Voilà comment on peut ſe démêler, ſelon ce ſentiment, de diverſes difficultez. Mais il eſt bon de remarquer à l'égard des deux ſyſtémes que nous venons de propoſer, que l'on peut réſoudre par l'un & par l'autre d'une maniere aſſez plauſible, une difficulté conſiderable que l'on peut former ſur certains paſſages, où les Péres diſent que Dieu punit ceux qui n'ont pas voulu bien uſer du pouvoir qu'ils avoient de faire le bien par la ſouſtraction de ce pouvoir: *Ante caſum à liberis facilè peccata vitantur: ſed ſi nolunt vitare cùm poſſunt, poſtea non poſſunt ſi volunt, quia perfectè velle non poſſunt.* Greg. in I. Reg. l. 6. c. 2. n. 5.

Julien Pomére parle de la même ſorte: *Et hoc fit juſto Dei judicio, ut qui cupiditati reſiſtere noluerunt ingreſſuræ, jam reſiſtere nequeant ingreſſæ.* On voit la même choſe dans Aelrede ſer. 24.

Il eſt clair, dira-t-on, que ces gens qui n'ont pas reſiſté aux cupiditez foibles & naiſſantes, n'avoient pas la grace efficace pour agir, & cependant les Péres diſent qu'ils pouvoient y reſiſter.

On peut donc reſiſter à la cupidité ſans grace efficace, ſelon ces Péres, & quel ſera ce pouvoir? Sera-ce encore un pouvoir qui n'ait jamais d'action? C'eſt, diſent-ils, ce qu'il ſemble qu'on ne peut pas dire. Car lorſ-

III. PART. lorſque la cupidité étant fortifiée, les Péres diſent qu'on n'y peut reſiſter, on peut néanmoins encore admettre dans cette volonté un pouvoir ſans action ; & ainſi elle ſeroit auſſi forte, lorſqu'ils diſent qu'elle ne peut plus, que lorſqu'ils diſent qu'elle pouvoit.

Voiez le diſcours qui eſt dans la 1. partie du Tom. 2. pag. 17.

On peut répondre ſelon les opinions précedentes, & même ſelon celle que nous expliquerons enſuite, que le pouvoir de ceux qui ne reſiſtent pas d'abord à la cupidité naiſſante, n'étant pas joint à la grace efficace, étoit un pouvoir ſans action, mais qu'il étoit néanmoins très-different de celui que l'on peut admettre dans ceux dont la cupidité étant fortifiée domine la volonté & la tient aſſujetie. Car il faut ſuppoſer que la cupidité n'étant point encore maîtreſſe du cœur, l'amour de Dieu, qui eſt dans tous les juſtes, eſt de ſoi-même plus fort que cette cupidité, & qu'il n'en eſt vaincu qu'en la maniere que nous avons dit : qui eſt que cette cupidité eſt fortifiée par les objets, & que cet amour eſt au contraire aſſoupi, & n'eſt point excité par les objets. Ainſi la volonté dans ce premier état, étoit d'elle-même aſſez forte pour vaincre la tentation, ſi elle eût emploié ſes forces, mais elle ne les emploie pas étant amuſée par des objets exterieurs.

Au contraire quand la cupidité eſt fortifiée,

tifiée, elle eſt réellement & en ſoi-même plus forte que la grace ; & ainſi il faut que Dieu augmente ſon amour dans l'ame, autrement elle demeure dans une impuiſſance, à-la-verité volontaire, mais néanmoins très-differente de l'autre. Car il ne lui ſuffiroit pas que Dieu lui donnât de bonnes penſées, ni qu'il y appliquât ſa volonté, il faudroit pour la rendre victorieuſe, qu'il lui donnât un nouveau degré d'amour. C'eſt en cette maniere qu'on peut expliquer certains paſſages où S. Auguſtin ſemble reconnoître, que même dans cet état il y a des pechez dont il nous eſt libre de nous abſtenir, comme il y en a qu'il regarde en quelque ſorte comme néceſſaires. Ces paſſages ſont dans le dernier ouvrage contre Julien. *Multa quippe ſunt*, dit S. Auguſtin au livre 1. de l'œuvre imparfait c. 47. *quæ agunt homines malè, à quibus liberum eſt abſtinere*, & au ch. 105. *Cùm igitur & illa fateamur in hominibus eſſe peccata, quæ committuntur non neceſſitate ſed voluntate, unde ab eis liberum eſt abſtinere.*

III. PART.

Ces paſſages ſont pris de l'Abregé de Théologie du P. Amelote l. 7. 1. par. c. 4.

Et au liv. 5. c. 6. *Eſt non ſolùm voluntarium atque poſſibile unde liberum eſt abſtinere, verùm etiam neceſſarium peccatum.* Et au même livre c. 60. *Nos, vel potius ipſa veritas dicit, perfectæ ætatis homines, quoſdam voluntate, quoſdam neceſſitate, vel eoſdem ipſos in quibuſdam voluntate, in quibuſdam neceſſi-*

III. PART. *ceſſitate agere mala:* Et S. Proſper: * *Illum fecit peccare ſola peccandi voluntas, nos etiam cogit plerùmque peccare jam facta neceſſitas.*

*Qu plutôt Julien Pomére *l. 3. de vita cont. c. 2.*

On peut répondre en un mot à tous ces paſſages, que les pechez dont on ne peut s'abſtenir ſont les pechez qui ſe commettent par une cupidité fortifiée par l'accoutumance. Et les péchez dont on peut s'abſtenir ſont les pechez d'une cupidité non fortifiée, & auxquelles la volonté reſiſteroit avec peu d'effort, ſi des penſées proportionnées à ſa diſpoſition excitoient ſes forces; mais qu'il eſt vrai néanmoins à l'égard des uns & des autres, que Dieu eſt le maître des cœurs; qu'il fait éviter, quand il veut, les pechez, non néceſſaires, & dont on ſe peut abſtenir par des graces de providence;

Que ceux à qui il ne donne pas ces graces de providence ne les évitent point; mais que de ce qu'ils ne les évitent pas, ce n'eſt pas par la foibleſſe de leur volonté à l'égard de cet objet particulier, mais par leur négligence, leurs diſtractions, leur oubli, qui fait que l'ame n'uſe pas des forces qu'elle a, en la même maniere qu'on ſuccombe à des paſſions humaines; quoi qu'on ait d'autres paſſions qui pourroient leur reſiſter, parce que ces paſſions ne ſont pas réveillées par des objets qui les rendent agiſſantes.

La quatriéme opinion n'eſt differente des deux premieres, qu'en ce qu'elle ne veut pas

pas que le mouvement actuel qui rend la grace habituelle agiſſante, ſoit toujours joint à la préſence des objets. De ſorte que, ſelon cette opinion, il peut arriver qu'un juſte aiant la grace habituelle, & cette grace étant excitée par les objets exterieurs, demeure néanmoins ſans mouvement & ſans amour actuel; Dieu par un ſecret jugement n'agiſſant point dans ſon cœur en punition de quelques péchez precedents. III. PART.

Il faut pourtant avouer que cela eſt rare, & qu'ordinairement Dieu agit dans le cœur ſelon le degré de grace habituelle où il a élevé les ames, comme on le voit expliqué dans le dialogue de Wendrock.

Les premiers pechez veniels ont une difficulté particuliere dans ce ſentiment, parce qu'on peut demander ſi Dieu peut refuſer la grace actuelle dans la premiere tentation, qui porte l'ame à un péché veniel après la juſtification.

Sur quoi on devroit répondre, ce me ſemble, que Dieu ne nous aiant rien révelé ſur ce ſujet, on ne devroit point faire de ſemblables queſtions; mais qu'il eſt certain que quand on commet même le premier peché veniel, la volonté n'a pas une grace ſuperieure à la cupidité qui l'y porte, quoi qu'elle en puiſſe avoir une ou plus foible, ou moins excitée, en la maniere que nous l'avons expliqué.

III. PART. Quoiqu'il en ſoit, cette difficulté eſt une difficulté génerale à toute ſorte d'opinions : car ſuppoſé que Dieu ait droit de refuſer la grace actuelle néceſſaire pour accomplir les commandemens en des occaſions importantes, à cauſe & en punition des pechez veniels commis, & étant certain que Dieu par un decret de ſa juſtice a réſolu de ne préſerver aucun des juſtes adultes des péchez veniels, hormis la S. Vierge, il s'enſuit que tous les autres juſtes peuvent être abandonnez & privez de la grace actuelle dans les grandes occaſions, & qu'ils ont tout ſujet de dire : *Adjutor meus eſto, ne derelinquas me, neque deſpicias me ſalutaris meus :* parce qu'ils peuvent toujours reconnoître en eux une cauſe ſuffiſante de cet abandonnement, ſavoir les pechez veniels.

I. DIS-

I. DISSERTATION.

*Réponſe à la ſeconde partie d'un Ecrit * du R. P. Hilarion.*

* Il eſt du 29. Mars 1691.

AVERTISSEMENT.

L'Ecrit du R. P. H. dont il eſt ici queſtion, étant naturellement diviſé en deux parties par la difference des matieres, & la premiere ne contenant que des juſtifications perſonelles, ſur les reproches qu'il avoit fait à celui qu'il attaque, de ſe vouloir faire auteur d'un ſyſtéme, de vouloir faire fortune, de ſonger à ſa fureté & autres de cette nature; juſtifications qui ne ſont pas néceſſaires, quand les objections auxquelles on veut répondre, ne ſont pas ſolides, & qui ne ſont pas fort utiles, quand on prétend effacer par des paroles en l'air des impreſſions fondées ſur des ſentimens gravez dans l'eſprit de tout le monde : on a cru qu'il étoit meilleur d'omettre entierement cette premiere partie, en laiſſant les objections & les réponſes pour ce qu'elles ſont, ſans en porter aucun jugement, & de s'attacher uniquement à la ſeconde, qui donne lieu d'apporter quelque éclairciſſement à cette matiere par le deſaveu, auquel elle obli-

ge, de quantité de sentimens que le P. H. impute à l'auteur, soit parce que dans tout ce qu'il a écrit il a beaucoup suivi ses idées, sans s'être jamais instruit des veritables sentimens de celui qu'il a cru devoir refuter sur ses préventions ; soit parce qu'au commencement cette dispute n'étant pas encore formée, il avoit avancé quelques sentimens de Thomistes, auxquels il a depuis jugé qu'il étoit plus à propos de ne se pas engager, parce qu'ils ne sont pas nécessaires à la question de la grace génerale, & qu'ainsi il valoit mieux de n'y prendre aucun parti.

ARTICLE I.

Que le P. H. propose mal la question dont il s'agit.

Ecrit du P. H.

„ VOus prétendez que tous les reprouvez sans en excepter aucun, „ ont un pouvoir physique de faire leur „ salut, & d'accomplir les commandemens „ de Dieu.

Reponse.

Il est permis de dire qu'une opinion qu'on veut attaquer, est aussi dangereuse & aussi

auſſi mauvaiſe qu'on le peut conclurre des preuves qu'on en allegue ; mais il n'eſt pas permis, quand on n'a encore rien prouvé, de la repréſenter d'une maniere plus odieuſe qu'elle ne le paroîtroit étant propoſée en la maniere dont elle le peut être par celui qui l'avance. C'eſt à chacun à propoſer ſes ſentimens, comme il le juge à propos, & ce que j'ai à dire au P. H. ſur cela, c'eſt que ce n'eſt point en cette maniere que je propoſe ceux qu'il m'attribue. Il faut donc les propoſer à ma manière, afin que le P. H. ne puiſſe plus faire ſemblant de les l'ignorer. Les voici.

Il y a un grand corps de Théologiens répandus dans toute l'Egliſe, à qui perſonne ne diſpute le titre d'orthodoxes, & dont Rome même approuve & reçoit les ſentimens, qui ſoutiennent la doctrine ſuivante : *Que quoique perſonne ne ſoit ſauvé & n'obſerve actuellement les commandemens de Dieu que par le ſecours d'une grace efficace par elle même, que Dieu donne à qui il lui plaît par ſa pure miſéricorde, & qu'il ne donne pas à tous, néanmoins tous les reprouvez ont par une autre grace, qu'on appelle ſuffiſante, le pouvoir d'obſerver les commandemens, qu'on peut appeller phyſique, & qu'ils peuvent ainſi opérer leur ſalut en obſervant ces commandemens, quoiqu'ils ne les obſervent jamais.*

Je ne dis pas que ce corps de Théologiens

soit tout entier dans ce sentiment ; mais je dis que la plûpart y sont, & qu'on ne dispute point dans l'Eglise le nom d'orthodoxes à ceux qui le soutiennent. Cela supposé,

J'ajoute à cette hypothese, qu'il me paroit que l'opinion de ces Théologiens ne peut être raisonnablement accusée d'erreur, & que les preuves qu'on rapporte pour la convaincre de fausseté ne sont pas démonstratives : qu'ainsi l'on ne peut nier que la doctrine de ces Théologiens ne soit au moins probable, & qu'on n'a point droit de la rejetter comme suspecte d'erreur.

La difference de ces deux manieres de proposer ce sentiment, j'entens de celle du P. H. & de celle-ci, est toute visible. Dans celle du P. H. ce Pére dissimule qu'il s'agit d'une opinion reçue dans toute l'Eglise comme orthodoxe, ce qui rend tout ce qu'il avance ensuite beaucoup moins favorable ; & il semble que celui à qui il attribue ce sentiment, veuille faire un dogme de cette opinion, au lieu qu'il en parle d'une maniere bien plus modérée, & qu'il marque expressement que l'opinion qu'il soutient est celle d'un grand corps dont l'orthodoxie n'est pas contestée, ce qui est très-vrai, puisque c'est la commune opinion des Thomistes.

Il marque de plus en quel degré il soutient

tient ce ſentiment, qui eſt celui de probable, & de ne pouvoir être démonſtrativement convaincu de fauſſeté.

Si ces deux manieres de propoſer ce ſentiment reviennent à la même dans le fond, le P. H. ne perdra rien en la propoſant de la derniere maniere.

Si elles ſont differentes, c'eſt celle de l'auteur attaqué qui doit prévaloir ; puis qu'en vain combattroit-on ſon ſentiment, ſi on lui en ſuppoſe un autre qu'il ne reconnoît pas pour ſien.

ARTICLE II.

Pourquoi on a dit que cette grace générale donnoit le pouvoir phyſique.

ON demandera peut-être pourquoi on appelle ce pouvoir d'obſerver les commandemens de Dieu attribué à tous les réprouvez par le moien de cette grace ſemblable à celle d'Adam, un pouvoir phyſique.

Il eſt certain que ſi on avoit prévu le bruit excité contre ce terme, on s'en ſeroit abſtenu ; car n'étant point eſſentiel, il n'y avoit qu'à s'exprimer autrement. Cependant comme il a un très-bon ſens, il n'y a qu'à l'expliquer pour faire voir qu'on n'en peut être juſtement choqué. Sur quoi il

faut remarquer 1. que l'on n'a pas dû croire que l'on pût prendre ce terme dans sa signification litterale & grammaticale, en tirant sa signification du mot φυσις, nature, & en entendant par le mot de pouvoir physique un pouvoir naturel, c'est-à-dire, qui auroit la nature pour principe, & qu'on pût reduire à la categorie de la qualité, qui comprend selon Aristote *la puissance & l'impuissance naturelle.*

Car s'agissant ici d'une puissance à laquelle on donnoit une grace surnaturelle pour principe, il étoit impossible & contradictoire, que par pouvoir physique on pût entendre ce qui seroit un effet de la nature.

Pourquoi donc, dira-t-on, l'a-t-on appellé pouvoir physique? Je répons qu'on n'a point eu d'autre vue en cela que d'exprimer la nature de la grace attachée à l'état d'innocence où étoit Adam avant son péché. Car, selon S. Augustin, si cette grace eût été refusée à l'homme, il n'auroit pu perseverer dans le bien, & il n'auroit point été coupable dans sa chute : *Si hoc adjutorium defuisset, non utique sua culpa cecidisset.*

De corr. & grat. c. 11.

Cette grace étant donc si nécessaire à l'homme par l'institution de la nature, que sans elle il n'auroit pu faire le bien, elle étoit en quelque sorte naturellement nécessaire. Ainsi

Ainſi le pouvoir que cette grace donnoit, étoit en ce ſens un pouvoir phyſique, non pour ſignifier que le principe en étoit naturel, ce qui étoit contraire à l'hypotheſe; mais pour marquer que la neceſſité de cette grace venoit non de la corruption du peché & du dereglement de la volonté de l'homme, mais de l'inſtitution même de la nature.

Voilà tout le myſtere du pouvoir phyſique, qui ne ſignifie autre choſe ſinon que la grace donnée à Adam ſuppléoit à un beſoin qui naiſſoit de l'inſtitution même de la nature, qui a été créée enſorte qu'elle ne pouvoit accomplir les commandemens de Dieu ſans un ſecours ſurnaturel.

On a donc cru ſur cela avoir droit de dire, que cette grace que Dieu accordoit à Adam & aux Anges avant le péché, leur donnoit un pouvoir phyſique, & l'on a conclu de là que ſans cette grace Adam eût été dans l'impuiſſance phyſique de faire le bien; par où l'on n'a voulu dire autre choſe que ce qui eſt exprimé par S. Auguſtin en ces termes: *Non talis natura facta erat ut ſine divino adjutorio poſſet permanere ſi vellet*: ou ce qu'il dit ailleurs: *Juſtitiæ retinendæ non ſufficiebat liberum arbitrium, niſi participatione immutabilis boni divinum adjutorium præberetur*; ou ce qu'il exprime encore au même lieu par ces paroles: *Ut ab eo teneretur via*

Ib. c. 10.

Ench. ad Laur. c. 106.

justitiæ, parum erat velle, nisi ille qui eam fecerat, adjuvaret.

S. Augustin ne conclut pas seulement, comme on a déja dit, que sans cette grace l'homme n'auroit pas pu faire le bien, mais il conclut aussi qu'il n'auroit point été coupable dans sa chute. Ses paroles sont formelles, *Non utique suâ culpâ cecidisset*; ce qui signifie, par l'aveu de tout le monde, que le peché ne lui auroit point été justement imputé.

Ces deux conclusions ne regardent néanmoins qu'Adam tout seul, ou les Anges voiageurs; car si l'on regarde l'homme tombé & déchu de l'innocence par le peché d'Adam, il est certain qu'il faut faire quelque différence dans les maniéres de parler par lesquelles on exprime cet état.

Il est bien certain que l'homme n'étant pas devenu plus fort en participant au peché d'Adam, n'est pas devenu capable d'observer sans grace les commandemens de Dieu; & ainsi il faut que quelque grace supplée à l'impuissance où il a été créé de perseverer dans le bien sans l'assistance de Dieu; & cette grace lui en donne de même un pouvoir physique, c'est-à-dire, qu'elle supplée à une impuissance qui vient de l'institution de la nature, mais cela ne fait pas qu'on puisse dire de l'homme déchu tout ce qu'on auroit pu dire d'Adam.

Pour-

Pour éclaircir cette queſtion il faut remarquer qu'il y a ſur ce point une difference effective entre Adam innocent & l'homme déchu par le peché originel. Car ſi Adam eût manqué de la grace d'innocence, il en auroit manqué ſans aucun péché precedent, & ſans avoir mérité cette privation par le mauvais uſage d'aucune volonté qui lui pût être imputée. Et ainſi il n'eſt pas étrange que S. Auguſtin conclue, qu'au cas qu'il eût été privé de cette grace, il n'auroit point péché, parce qu'il n'auroit pas pu agir autrement.

Mais depuis que l'homme a contracté le peché originel, il ne ſauroit être privé de la grace, ſans que cette privation ſoit attirée par le mauvais uſage d'une volonté qui le rend coupable. Il pourroit bien en être privé ſans aucun mauvais uſage de ſa volonté propre, mais non ſans un mauvais uſage de la volonté d'Adam juſtement imputée à ſa poſterité. Ainſi, quoique ſuppoſant qu'il ſoit privé de toute grace, il ne puiſſe pas éviter le peché, on peut dire pourtant qu'il a pu éviter le peché dans Adam, & que ce n'eſt point ſans ſon péché & ſans ſa faute qu'il eſt réduit à cet état: car le peché d'Adam eſt tellement le peché d'Adam, qu'il eſt auſſi le peché de tous ſes enfans, puiſque c'eſt la juſtice même de Dieu qui le leur impute.

Il y a donc un sens dans lequel on peut dire que l'impuissance où seroient les enfans d'Adam, quand même ils n'auroient aucune grace, ne seroit point physique & naturelle, parce qu'elle dependroit d'une volonté mauvaise qui précederoit cette impuissance, & qui l'attireroit en donnant lieu à Dieu de priver l'homme de toute grace.

On peut dire par consequent que cette impuissance ne seroit ni antecedente, ni involontaire; elle ne seroit point antecedente, parce qu'elle seroit toujours précedée du peché d'Adam; elle ne seroit pas involontaire, parce qu'elle auroit pour cause la volonté d'Adam, qui est, par le jugement de la justice de Dieu, justement imputée à ses descendans, comme si elle étoit leur volonté propre.

Voilà le sens dans lequel on peut dire que cette impuissance n'est ni physique, ni antecedente, ni involontaire.

Mais d'autre part comme il est certain aussi que la posterité d'Adam n'auroit point attiré cette privation de toute grace par une propre action, on ne pourroit nier que cette impuissance ne fût & naturelle, & antecedente, & involontaire à tous les enfans d'Adam, à l'égard de leurs propres actions & de leurs propres volontés. C'est-à-dire, en un mot qu'elle n'auroit point été causée par le démerite de leurs propres volontés.

Cette

Cette queſtion n'eſt effectivement que de nom : car il s'y agit uniquement ſi l'on peut appeller l'impuiſſance de faire le bien, où ſeroit la poſterité d'Adam privée de toute grace, des noms *de phyſique*, *d'antecedente & d'involontaire*. Or cela depend du ſens que l'on donne à ces termes. On le peut en un ſens, on ne le peut pas en un autre. Il n'y qu'à s'expliquer.

Mais ce n'eſt plus une queſtion de nom, de ſavoir ſi au cas que cette poſterité d'Adam fût privée de toute grace, la juſtice de Dieu leur pourroit imputer les péchez commis par cette impuiſſance. Sur cela les Théologiens ſe ſont partagez en deux ſentimens.

Il y en a qui ont ſoutenu, que quand même l'homme ſeroit privé de toute grace, le péché lui pourroit être juſtement imputé, parce que cette impuiſſance ſeroit cauſée par la volonté d'Adam juſtement imputée à ſa poſterité. Gregoire de Rimini, Capreolus & ceux qui les ſuivent ſont de ce ſentiment. *

* Voiez le P. Thomaſſin *Tom.* 3. *Theolog. dogm. p.* 503. où il cite ce paſſage de Gregoire de Rimini. *Secundùm ſtatum præſentem omnis homo impotens eſt ad bene agendùm ex ſe propter culpam originalem. Ideo ſi alicui Deus non auxiliatur modo illo ſpeciali ad bene agendum, non propterea excuſatur à peccato. Secus autem fuiſſet, ſi primo homini, antequam peccaſſet, tale auxilium defuiſſet.*

D'autres au contraire croient que le peché ne pourroit être imputé juſtement aux hommes, à moins que ce ne fût par leurs propres fautes qu'ils euſſent attiré cette privation de toute grace.

Il eſt certain que dans ce different l'Inquiſition Romaine ſemble avoir pris le parti des derniers. Car c'eſt ſur ce fondement qu'on a inſeré dans le decret d'Alexandre VIII. cette propoſition qui eſt la premiere: *In ſtatu naturæ lapſæ ad peccatum mortale & demeritum ſufficit illa libertas quâ voluntarium ac liberum fuit in cauſa ſua, peccato originali & voluntate Adami peccantis.*

On n'ignore pas les juſtes reproches qu'on peut faire contre ce decret de l'Inquiſition; cependant on ne peut nier qu'il ne ſoit facheux & dangereux de ſe commettre avec ce tribunal, parce que dans l'état des choſes preſentes il n'eſt pas impoſſible que par brigue le decret de l'Inquiſition ne ſoit transformé en bulle, c'eſt-à-dire, en decret géneral, qu'on prétendroit obliger toute l'Egliſe; ce qui étant joint à la pretention de l'infaillibilité peut cauſer dans l'Egliſe des maux & des troubles infinis.

Il eſt donc à ſouhaiter d'eviter cet inconvenient, ſi cela ſe peut. Or il eſt aiſé de montrer que cela eſt poſſible par la voie qu'on a priſe dans le traité que le P. H. a vou-

voulu combattre. Voici en quoi consiſte cette voie.

Il ne faut pour cela que faire profeſſion de l'opinion des Thomiſtes ſur ce point, & cela poſé il eſt douteux à-la verité, & conteſté entre les Théologiens, ſi le peché ſeroit imputable à l'homme pécheur, au cas qu'étant deſtitué de toute grace & n'aiant point attiré cette privation par ſes péchez propres, il ſoit reduit à l'impuiſſance d'obſerver les commandemens de Dieu.

Mais il n'y a point de doute que les péchez ne lui puiſſent cette imputez, s'il n'eſt jamais reduit à cette impuiſſance, & ſi Dieu lui donne toûjours une grace qui donne le pouvoir d'obſerver ſes commandemens, & c'eſt juſtement ce qu'enſeignent les Thomiſtes. Qu'eſt-il donc beſoin de décider ſi le peché ſeroit imputable ou non imputable à l'homme, au cas qu'il manquât de toute grace, puisque dans l'hypotheſe des Thomiſtes, qu'on fait profeſſion de ſuivre dans ce traité, jamais homme n'eſt reduit à la privation de toute grace?

Voila proprement la fin & l'utilité du traité que l'on combat. On y ſoutient que Dieu donne toujours cette grace ſuffiſante des Thomiſtes, & par là on s'exemte de prendre parti contre les Théologiens qui

ſou-

soutiennent, qu'en cas de privation de cette grace le peché ne seroit point imputé.

On ne dit point ni qu'il pourroit être imputé, ni qu'il ne pourroît être imputé à l'homme au cas qu'il fût privé de toute grace.

Mais on dit que ce cas d'une privation réelle de toute grace n'arrive point.

On ne dit point aussi ni que Dieu peut avec justice refuser toute grace à l'homme pecheur, ni qu'il ne peut la lui refuser. On s'arrête à une chose certaine, qui est que Dieu peut ne la point refuser, & l'on soutient qu'il l'a voulu, & qu'il a resolu de ne refuser point aux adultes reprouvez cette sorte de grace suffisante.

Voila proprement la raison pour laquelle on s'est opposé aux demonstrations qui ont causé ce different. Ces demonstrations tendoient à établir une privation de toute grace, & par consequent jettoient necessairement dans la necessité de soutenir l'opinion de Gregoire de Rimini, & elles vous commettoient avec l'Inquisition de Rome, & donnoient aux Jesuites un moien de troubler l'Eglise, en faisant passer ce decret d'Alexandre VIII. pour infaillible.

Au lieu que la grace suffisante des Thomistes exemte de cette necessité. On ne dit pas, ni que Dieu peut refuser toute grace

ce à l'homme tombé, ni qu'il ne peut pas auſſi le priver abſolument de grace. Mais on dit qu'il ne la refuſe pas, parce qu'il peut certainement ne la point refuſer; & par là on n'eſt point commis avec le decret d'Alexandre VIII. On n'eſt point reduit à l'opinion de Gregoire de Rimini. On n'a point l'Inquiſition de Rome pour ennemie.

Ce n'eſt pas que des Théologiens amateurs de la vérité doivent embraſſer aucun ſentiment qu'étant perſuadez qu'il eſt véritable. Mais ſuppoſé qu'ils le croient véritable de bonne foi, ils doivent être bien aiſes de s'exemter par là de la néceſſité de ces déciſions dangereuſes, & ils ne doivent pas même ſur de legeres raiſons ſe priver de cette liberté, & de ce moien d'éviter ces diſputes importantes. Voila ce qui a éloigné des demonſtrations. Cela peut paroître politique & humain à qui ne comprend pas la vue qu'on a eue dans le fond, qui eſt de ne ſe pas engager dans des diſputes dont on ne voit point la fin, & de ne pas priver une infinité de bons Prêtres des moiens de ſervir utilement l'Egliſe, en s'appliquant à des choſes plus édifiantes.

On a cru cet éclairciſſement néceſſaire, pour faire connoître que la plûpart des objections du P. H. n'ont pour ſource que le peu de connoiſſance qu'il a eue des ſenti-

timens de l'auteur de traité qu'il combat sans l'avoir lu; & même de son esprit qui est ennemi des décisions non nécessaires : au lieu que le P. H. le fait décider à sa fantaisie tout ce qu'il lui plaît, pour en prendre occasion de le combattre.

ARTICLE III.

Autres fausses suppositions du P. H.

Suite de l'Ecrit du P. H.

„ LE pouvoir physique ne consiste pas „ dans le libre arbitre qui rend l'hom- „ me maître de ses actions, ni dans une „ volonté flexible au bien ou au mal, mais „ comprend de plus une vraie grace inte- „ rieure & surnaturelle, telle que Dieu l'a „ donnée aux Anges avant leur chute, que „ S. Augustin appelle *Auxilium sine quo*, „ qui consiste dans une lumiere qui éclai- „ re, & une pensée qui porte à aimer.

Reponse.

La grace dont il s'agit, est semblable à celle des Anges, & du premier homme à l'égard de sa substance; car c'est de même une grace interieure & surnaturelle. C'est une lumiere qui éclaire & une pente qui porte

porte à aimer. En un mot c'eſt une vraie grace excitante, telle que les Thomiſtes en admettent dans l'état d'innocence, & dans celui de l'homme déchu.

Mais elle n'eſt point ſemblable à la grace d'Adam, telle que S. Auguſtin la repreſente, *quantùm ad operandi modum*. Et la raiſon en eſt, que la grace d'Adam ne trouvant point de cupidité dans la volonté, étoit capable, ſans autre ſecours, de la porter juſqu'à l'action ; mais cette même grace en ſubſtance trouvant dans la volonté de l'homme tombé une concupiſcence dominante après le peché, ne la porte plus jamais juſqu'à l'action, à moins que la cupidité ne ſoit reprimée par une grace efficace. Elle eſt donc entierement ſemblable à la grace ſuffiſante des Thomiſtes ; & c'eſt peut-être ce qui y choque le P. H.

ECRIT DU P. H.

„ Vous voulez que ce pouvoir phyſi-
„ que des réprouvez ſoit auſſi grand que
„ celui qu'un homme a de ſe précipiter,
„ lorſqu'il n'a ni chagrin, ni haine de la
„ vie. Or on ne peut jamais dire de cet
„ homme, qu'il veut ſe précipiter, mais
„ qu'il ne peut.

RE-

REPONSE.

On ne sauroit dire aussi d'aucun homme qu'il veut surmonter une passion, mais qu'il ne peut; comme, par exemple, qu'il veut être chaste, humble, doux, mais qu'il ne peut; si par cette volonté on entend une volonté pleine & entiere; mais si l'on entend une volonté imparfaite & foible, on peut dire des plus foibles passions, & même de la volonté de se précipiter, qu'on veut se precipiter, mais qu'on ne peut, parce que ces foibles passions qui produisent des velleitez, sont infailliblement arrêtées par des volontez plus fortes, & des passions qui les dominent. L'usage autorise donc alors l'une & l'autre expression. On peut dire d'un homme tenté de se précipiter, mais retenu par l'amour de la vie, qu'il peut & ne peut pas se précipiter, ou qu'il veut se précipiter & ne le peut pas, parce qu'il en est empêché par la passion de conserver sa vie qui le domine. Et je ne sai pourquoi le P. H. me fait conclurre l'une de ces propositions.

ECRIT DU P. H.

„ Pour mieux établir dans les hommes
„ ce pouvoir physique vous ne voulez re-
„ con-

„ connoître en eux qu'une impuiſſance au
„ bien, qui naît de leur attache aux créa-
„ tures, c'eſt-à-dire, de la cupidité ; &
„ par conſequent il faut retrancher l'im-
„ puiſſance qui naît des ténebres de l'igno-
„ rance, qu'on a cru juſqu'ici n'être pas
„ moins une plaie du peché que la cupidi-
„ té. Ce retranchement a de grandes ſuites,
„ & vous voiez bien qu'il faudra faire de
„ la reforme à pluſieurs manieres de parler
„ dont ſe ſert S. Auguſtin.

Reponse.

Le P. H. m'attribue ici un ſentiment auquel je ne penſai jamais, faute d'entendre celui où je ſuis effectivement, que je croiois avoir aſſez clairement marqué dans la lettre qu'il a vue.

Je ne penſai jamais à retrancher les ténebres de l'ignorance du nombre des plaies du peché originel. Je croi ſeulement que l'ignorance n'eſt pas une plaie tout-à-fait independante de la cupidité, puisque, ſelon S. Thomas, ſelon S. Auguſtin, & même ſelon S. Paul, c'eſt la cupidité qui en eſt la ſource. *Quantùm ad principia communia*, dit S. Thomas, *lex naturalis nullo modo poteſt à cordibus hominum deleri in univerſali; deletur tamen in particulari operabili, ſecundùm quòd ratio impeditur applicare commu-* 1.2 q 94. n. 3.

mune propositum ad particulare operabile, propter concupiscentiam aut aliquam aliam passionem.

Voila l'ignorance reconnue par S. Thomas, comme aiant son origine dans la cupidité. S. Augustin dit la même chose, & attribue aux passions, de ce que les hommes n'entendent pas la voix de la verité. Et enfin S. Paul attribue clairement l'obscurcissement de l'ésprit des gentils, & les tenebres qui les environnoient exprimées par ces paroles, *Et obscuratum est insipiens cor eorum*, aux cupiditez qui leur ont fait refuser à Dieu la gloire qui lui étoit due :

Rom. 1. *cùm Deum cognovissent non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed obscuratum est insipiens cor eorum.*

Ce que l'on a donc dit, qu'il n'y avoit qu'une impuissance dans l'homme qui est celle qui vient de la cupidité, n'a point pour but d'exclurre les tenebres & l'ignorance. Voici en peu de mots ce que l'on a voulu dire.

Il n'y a point du tout d'impuissance dans ceux à qui Dieu donne la grace efficace, parce que cette seule grace les fait agir, & qu'un homme qui agit, n'est point dans l'impuissance d'agir.

Mais comme cette grace efficace n'est pas commune à tous, on demande à l'égard de ceux qui ne l'ont pas, combien on

y doit reconnoître d'impuiſſances, c'eſt-à-dire, de cauſes d'impuiſſance. Il ſemble que S. Auguſtin n'en ait jamais reconnu qu'une, qui eſt celle que la cupidité produit, & qu'il appelle ſa maladie ; & cette cauſe comprend auſſi l'ignorance, parce qu'elle la cauſe. Mais outre cette impuiſſance on devroit conclurre, ſi la grace donnée à Adam lui manquoit abſolument après le peché, qu'il en faudroit encore reconnoître une ſeconde, qui naîtroit neceſſairement de la privation de cette grace. Car ſi Adam même, au cas qu'il eût été privé de cette grace, eût été dans l'impuiſſance d'agir, on doit encore moins douter que l'homme pécheur deſtitué de cette grace, ne ſoit effectivement dans cette impuiſſance, puiſqu'il eſt par ſon péché plus foible qu'Adam innocent n'auroit été. Voila donc, dira-t-on, deux impuiſſances : l'une qui naîtroit de la privation de la grace d'Adam, ſuppoſé qu'elle ne fût pas donnée à l'homme pécheur ; l'autre qui naîtroit de la cupidité contractée par le péché, qui n'eſt pas ôtée par la grace efficace dans ceux qui ne l'ont pas. Or S. Auguſtin n'en reconnoît qu'une qui eſt la privation de la grace efficace pour vaincre la cupidité. Donc il ne faut point admettre de plus cette privation de la grace univerſelle ; parce que ce ſeroit une ſeconde impuiſſance. Voila ce que l'on

l'on a dit & ce que le P. H. n'a pas compris. De savoir maintenant si cette impuissance devroit être appellée impuissance physique & antecedente, ou si on ne la devroit pas appeller de ces mots : c'est proprement une question de nom, dont on a dit ci-dessus ce que la raison oblige d'en croire.

ARTICLE IV.

Qu'on n'a point decidé cette question, si les péchez seroient ou ne seroient pas imputables à l'homme privé de la grace suffisante.

Suite de l'Ecrit du P. H.

„ SElon votre système, si la grace suffi-
„ sante du premier état manquoit aux
„ hommes pécheurs, le péché ne leur se-
„ roit point imputable. La raison en est
„ toute claire. C'est qu'ils ne le com-
„ mettroient que par une impuissance na-
„ turelle, antecedente, involontaire. Vous
„ pourrez ajouter que l'impuissance étant
„ naturelle, ce ne seroient plus des pé-
„ chez, selon S. Augustin : *Naturæ in*
„ *tantum sunt vitiosæ, in quantum ab ea à*
„ *qua factæ sunt, arte discedunt.* Après
„ quoi il ne faut plus mettre de distin-
„ ction, *Inter naturam instituti homi-*
„ *nis*

„ *nis & pœnam damnati*, au moins à l'é-
„ gard de la grace ſans laquelle l'ange &
„ l'homme innocent ne pourroient faire le
„ bien.

REPONSE.

Ce que l'on a dit en éclairciſſant ce point dans l'article 2. fait voir clairement, combien c'eſt une grande ſource d'objections inutiles que de vouloir juger des ſentimens des autres, ſur une legere idée qu'on a priſe de quelques-unes de leurs paroles, par des conſequences en l'air qu'on en tire.

Je ſuis fâché que le P. H. ſe ſoit expoſé par là à divers desaveux formels des ſentimens qu'il m'attribue, mais je ne ſaurois faire autrement. Il dit que ſelon mon ſyſtéme, ſi la grace ſuffiſante du premier homme manquoit à l'homme pécheur, le péché ne lui ſeroit point imputable. Il eſt clair par ce qui a été dit ſur ce point, que cette conſequence m'eſt temerairement imputée. J'ai dit que la grace ne manque jamais, & je croi en avoir allegué quantité de preuves aſſez probables dans l'écrit; mais je n'ai point dit que ſi elle manquoit, le peché ne ſeroit point imputable à l'homme. Gregoire de Rimini ſoutient qu'elle manque quelquefois, & il ne laiſſe pas de croire que le peché eſt imputable & impu-

té à l'homme pécheur : & je ne veux point juger de ce sentiment. Pourquoi donc le P. H. me fait-il prendre parti contre une opinion sur laquelle je n'en ai point pris, & n'en veux point prendre ?

Le P. H. ajoute que la raison en est claire. C'est que les hommes ne commettroient le péché que par une impuissance naturelle, antecedente, & involontaire. C'est la seconde chose que je desavoue ; car je réponds en un mot, que cette raison n'est nullement claire, & que quand cette grace manqueroit aux hommes, on pourroit dire en un bon sens que leur impuissance ne seroit ni naturelle, ni antecedente, ni involontaire.

Il est vrai qu'elle seroit & naturelle, & antecedente, & involontaire à l'égard de leur propre action ; mais elle ne seroit rien de cela à l'égard de la volonté d'Adam : car à l'égard de cette volonté du premier homme, ceux qui sont nés de lui & qui participent à son peché, quand même ils seroient privez de toute la grace qu'avoit Adam, ne seroient point néanmoins dans une impuissance naturelle, antecedente & involontaire en toute maniere, puisque leurs péchez seroient toujours volontaires dans la volonté d'Adam, qui en seroit la premiere cause.

Il n'est donc point vrai, ce que le P.

P. H. avance, & que je desavoue aussi, qu'il n'y ait point de difference *inter naturam instituti hominis & pœnam damnati*; car comme nous l'avons déjà fait voir, il y a cette difference entre l'homme innocent & l'homme coupable, que si l'homme innocent avoit manqué de l'aide sans lequel il ne pouvoit rien, l'impuissance où il auroit été, n'auroit pour source aucune volonté qui lui pût être imputée; au lieu que l'impuissance où seroient ses enfans, quoique privez de toute grace, auroit toujours pour source la volonté d'Adam, qui leur est imputée justement, & en ce sens ce ne seroit pas une impuissance naturelle, antecedente, involontaire.

Ce qui est admirable est que ce même P. H. qui dit que c'est une preuve claire que les péchez ne pourroient être imputez aux hommes déchus, parce qu'ils seroient commis par une impuissance naturelle antecedente, ne croit point du tout que cette impuissance fût ni naturelle, ni antecedente, ni involontaire. Il ne dit cela que par un argument qu'on appelle *ad hominem*; il se reserve de pouvoir dire le contraire, & de le croire effectivement. Il trouvera donc bon que je l'avertisse qu'il ne lui est pas permis de m'attribuer ce qu'il croit lui-même être faux. Il faudroit que je l'eusse dit bien expressément. Or je ne l'ai point dit

qu'en un sens auquel il seroit obligé de le dire lui-même. L'impuissance des enfans d'Adam est naturelle, & antecedente à l'égard des pechez propres; elle ne l'est pas à l'égard du peché d'Adam. J'ai dit le premier, & je puis dire le second avec lui-même.

ARTICLE V.

Autres fausses suppositions du P. H.

Suite de l'Ecrit du P. H.

„ ON ne peut plus dire que Dieu ait
„ pu avec justice priver Adam re-
„ volté de la grace suffisante, qu'il avoit
„ reçue dans le paradis. Car si Dieu avoit
„ pû exercer avec justice ce châtiment sur
„ Adam revolté, il pourroit encore l'exer-
„ cer sur sa posterité coupable du même
„ crime, qui lui est transmis dans son ori-
„ gine.

Reponse.

Le P. H. en m'attribuant des consequences que je ne tirai jamais, me force à les desavouer expressément, comme je desavoue encore celle-ci.

Je n'ai jamais dit que Dieu ne pût sous-

ſtraire à Adam pécheur toute grace ſuffiſante. Je tiens qu'il ne l'a pas fait, ou plutôt qu'on ne ſauroit prouver qu'il l'a fait. Qu'ai-je à faire d'examiner ce qu'il a pu faire à l'égard d'Adam, ou à l'égard de ſa poſterité; ce que je tiens, c'eſt qu'il ne l'a pas voulu faire.

Ecrit du P. H.

„ Ainſi cette grace ſuffiſante eſt telle-
„ ment inſéparable de la nature humaine,
„ qu'on ne pourroit pas dire que c'étoit un
„ ſecours, *quod deſereret, cùm vellet.* Car
„ il ne le peut non plus abandonner que
„ ſa liberté qui ne peut ſubſiſter ſans
„ cela.

Reponse.

A moins que ce diſcours ne ſoit une eſpece de raillerie, on ne voit pas quel ſens y donner. Eſt-ce qu'Adam ne pouvoit abandonner ſa grace? N'eſt-ce pas l'abandonner que d'y reſiſter, comme il a fait? Eſt-ce que nous ne pouvons pas l'abandonner, ſuppoſé que nous l'aions, puiſqu'en ne la ſuivant pas, nous l'abandonnons. Ainſi tant s'en faut que nous ne puiſſions l'abandonner, ſi la grace efficace n'eſt pas préſente, nous l'abandonnons toujours.

ECRIT DU P. H.

„ Il eſt aſſez difficile de deviner en quoi
„ on fait conſiſter cette grace commune
„ aux reprouvez. Il ſemble que ce ne
„ peut être que dans la lumiere des pre-
„ miers principes du droit naturel, & dans
„ une pente vers le bien en géneral, qui
„ n'eſt autre choſe que le deſir d'être heu-
„ reux. Car on ne trouve dans une infi-
„ nité de reprouvez que ces deux traits de
„ l'image de Dieu que le peché n'ait
„ pas effacez. Cela ſuppoſé, il s'enſuit,
„ ce me ſemble, qu'Adam n'avoit point
„ d'autre ſecours actuel que celui-là, que
„ Dieu accorde encore aujourd'hui aux
„ Iroquois. Car Adam n'avoit pas un
„ plus grand degré de grace qu'il ne lui en
„ faloit pour pouvoir: or ſelon vous le de-
„ gré de grace qu'il communique aux Iro-
„ quois ſuffit pour pouvoir, & leve effe-
„ ctivement l'impuiſſance naturelle. Donc
„ Adam n'avoit pas un plus grand degré
„ de lumiere que les Iroquois. C'eſt-à-
„ dire, qu'Adam ſavoit bien que c'eſt
„ mal fait de dérober, mais il ne ſavoit pas
„ s'il y a un Dieu. Cela voudroit dire que
„ le peché n'a privé l'homme d'aucune des
„ lumieres qu'avoit Adam pour faire ſon
„ ſalut, & que l'ignorance où nous ſom-

„ mes

„ mes eſt une privation d'une certaine con-
„ noiſſance qui ne faiſoit point partie de la
„ grace ſuffiſante du premier homme.

Reponse.

Je ne ſai ſi le P. H. a raiſon de retran-cher toutes les autres idées qu'on s'en peut former outre la connoiſſance des premieres: mais je conſens néanmoins à ce retranche-ment. Et bien que cette grace conſiſte, à la bonne heure, dans la lumiere des pre-miers principes du droit naturel. Mais comme on ſe peut former trois ſortes d'i-dées de cette lumiere des premiers princi-pes, il en naît par néceſſité trois opinions differentes.

La premiere idée ſeroit de la concevoir comme purement naturelle; & ſelon cette idée elle ne ſeroit point une grace ſurnatu-relle.

La ſeconde ſeroit de la regarder comme étant réellement ſurnaturelle, & en ce ſens elle pourroit être une grace.

Et la troiſiéme ſeroit de croire qu'elle eſt quelquefois purement naturelle, & quel-quefois ſurnaturelle, comme les vertus humaines deviennent ſurnaturelles, par le motif de la charité qui les produit; & c'eſt juſtement le parti que prennent les Thomi-ſtes. Car Dieu peut bien faire connoître

surnaturellement les memes choses qui peuvent servir d'objet à une connoissance naturelle, sans même qu'on en puisse connoître naturellement la difference, comme on ne connoît pas toujours la difference des actions purement humaines & des actions surnaturelles. Selon les deux derniers sentimens cette connoissance peut être une grace.

Quand le P. H. voudra attaquer quelqu'une de ces deux manieres differentes d'expliquer la lumiere, qui fait connoître les premiers principes, il sera juste de l'écouter; mais il ne dit rien sur ce sujet qui touche proprement, ni l'une ni l'autre de ces opinions.

Il ajoute seulement une décision qui lui est bien particuliere. „ C'est, dit-il, qu'il „ s'ensuit qu'Adam n'avoit pas d'autre se„ cours actuel que celui que Dieu don„ ne encore aux Iroquois. Car Adam „ n'avoit pas un plus grand degré de grace „ qu'il ne lui falloit pour pouvoir. Or les „ Iroquois ont aussi ce même pouvoir. Cette decision me surprend. Eh quoi! ce pouvoir ne pouvoit-il pas être de divers degrez ? Et Dieu ne pouvoit-il pas avoir des raisons dans sa sagesse, de le donner dans un plus haut degré à Adam qu'aux Iroquois? Il y a, ce me semble, differens degrez de lumiere, differens degrez de chaleur.

Si

Si donc la grace d'Adam l'illuminoit pour voir, & l'échaufoit pour vouloir; elle le pouvoit illuminer & echaufer en divers degrez, quoique dans les moindres on ne pût pas dire qu'il fût dans l'impuiſſance. Ainſi l'on dit que Dieu a racheté les hommes par l'effuſion de tout ſon ſang. Mais, dit l'Egliſe, une ſeule goutte de ce ſang auroit pu ſuffire pour cela. Ne pourroit-on pas dire de même qu'une très-petite grace auroit pu donner le pouvoir phyſique à Adam, mais que par des raiſons connues de Dieu, il lui en a donné une plus grande qui étoit proportionnée aux deſſeins qu'il avoit ſur lui ?

Mais enfin le P. H. ne le veut pas, & il veut tirer des principes de l'auteur, qu'Adam n'avoit pas plus de grace pour pouvoir qu'un Iroquois : d'où il s'enſuit, dit-il, que peut-être il ne connoiſſoit pas Dieu, & que tout ce qu'il connoiſſoit étoit réduit à quelques principes de morale, comme eſt de dire, qu'il ne faut point dérober.

C'eſt une hypothéſe de fantaiſie qu'il plaît au P. H. de former ; mais je ne voi point du tout que même en la ſuppoſant le P. H. conclue rien.

Je veux que la grace d'Adam ne fût pas plus grande que celle d'un Iroquois. Mais au moins ſi Adam reſſembloit à un Iroquois, c'étoit à un Iroquois ſans concupi-

science, au lieu qu'on n'en sauroit exemter les Iroquois de ce tems-ci. Or dès là qu'on suppose la concupiscence dans quelque homme, c'est une source effroiable de ténebres. C'est ce qui a obscurci les paiens, & qui a fait dire à S. Paul, *obscuratum est insipiens cor eorum.*

Si donc le P. H. veut que nous comparions l'ésprit & la lumiere d'Adam à celle des Iroquois, qu'il prenne, s'il lui plaît, la peine de nous trouver un Iroquois sans concupiscence; & nous pourrons alors mesurer la lumiere & la grace de l'un & de l'autre; mais sans cela on ne voit pas que cette comparaison se puisse faire.

ARTICLE VI.

Raisonnement incertain & mal fondé du P. H.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ CEtte espece de grace suffisante, „ qu'on fait consister dans la lumie- „ re du droit naturel, a jusqu'ici passé par- „ mi les Théologiens pour un don de la na- „ ture, parce qu'ils ont supposé que les „ hommes étant douez d'un esprit capable „ de connoître, il faut qu'il y ait un objet „ naturel qui corresponde à la faculté d'ap-

„ per-

„ percevoir, de juger & de raiſonner. Or
„ ils n'en ont point vu de plus naturel que
„ les principes de la loi qu'on appelle natu-
„ relle. Comment faire donc pour trou-
„ ver que c'eſt une connoiſſance qui excé-
„ de les forces de la nature ? C'eſt qu'ap-
„ paremment on la fera dependre de quel-
„ que irradiation du Verbe dans les eſprits,
„ ou que l'on prétendra avec un nouveau
„ Philoſophe, que nous voions tout en
„ Dieu, & que Dieu eſt notre lumie-
„ re, non ſeulement comme l'entend S.
„ Thomas, *tanquam infundens lumen natu-*
„ *rale*, mais notre lumiere, *in ſenſu for-*
„ *mali*.

Reponse.

Ce n'eſt point la nature des choſes qui nous fait trouver les unes difficiles, les autres non difficiles; c'eſt la diſpoſition de notre eſprit. Le P. H. a deſſein de trouver des difficultez, il en trouvera donc à quelque prix que ce ſoit. En voici une conſiderable, ſelon lui. Il eſt difficile de comprendre, dit-il, comment les lumieres ſur les principes du droit naturel excedent l'ordre de la nature & pourront devenir ſurnaturelles, vû que juſqu'ici on les a toujours regardées comme naturelles.

Et moi je lui reponds, que s'il n'avoit

point eu dessein de trouver des difficultés, il n'auroit point trouvé de difficulté à concevoir que ces lumieres sur les principes du droit naturel soient toutes surnaturelles, comme il semble qu'il y a lieu de le conclurre de la doctrine commune des PP. Grecs & Latins, qui attribue ces lumieres à l'irradiation du Verbe. Car il est très-difficile au contraire de concevoir, que des lumieres qui dependent essentiellement d'une cause surnaturelle, & que la nature ne trouve point dans son fonds & dans sa propre activité, puissent être autres que surnaturelles. Et cela seroit assez conforme aux oraisons de l'Eglise, qui attribue à la grace toutes les pensées droites & raisonnables, & qui demande à Dieu d'avoir toûjours des pensées raisonnables: *Ut semper rationabilia meditantes, quæ tibi sunt placita & dictis exequamur & factis*; & des pensées droites: *Ut cogitemus te inspirante, quæ recta sunt, & te operante, eadem faciamus.* Ces connoissances des premiers principes sont connoissance de la justice : mais comment prouvera-t-on que cette justice soit une autre chose que Dieu connu dans cette justice par une grace qui le fait connoître ? Or il n'est nullement étrange que la connoissance d'un objet surnaturel soit surnaturelle.

Mais s'il veut à quelque prix que ce soit, que ces pensées puissent être réelle-

ment

ment naturelles, il eſt aiſé de lui offrir le choix d'une opinion aſſortie à ſes deſirs. Il n'a qu'à prendre celle de pluſieurs Thomiſtes répandus dans toute l'Egliſe. Ces Théologiens croient auſſi bien que lui, que les lumiéres ſur la loi naturelle ſont naturelles, mais ils ne laiſſent pas de ſoutenir que Dieu donne à tous les hommes des lumieres ſurnaturelles, par lesquelles ils peuvent accomplir les commandemens de Dieu. Et bien ce ſeroit de ces lumieres naturelles que nous admettons.

Il ne faut pas au reſte qu'il craigne qu'on ait recours à la philoſophie du P. Mallebranche, qui ſuppoſe qu'on voit en Dieu toutes les verités. Il ſuffit que Dieu comme cauſe efficiente produiſe dans l'eſprit de tous les hommes toutes celles qui ſont néceſſaires pour faire le bien, & il faut auſſi que le P. H. s'en contente, ou qu'il cherche des raiſons pour combattre cette opinion, mais autres que celles qu'il allegue ici.

ARTICLE VII.

Autres difficultés frivoles proposées par le P. H.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ CEtte grace seroit-elle le fruit de la
„ mort de Jesus-Christ ? Il semble
„ d'abord qu'oui, car sans cela elle ne ser-
„ viroit de rien à justifier l'endroit du 4.
„ volume des Essais, dont j'ai parlé dans ma
„ lettre ; & d'ailleurs seroit-on bien-reçu,
„ si on osoit dire que depuis la chute d'A-
„ dam, Dieu donne aux hommes de vraies
„ graces que Jesus-Christ ne leur a point
„ méritées. D'autre part il semble que
„ non, car elle n'a pas les caracteres de la
„ grace du liberateur marqués par S. Au-
„ gustin. On ne prie jamais pour obtenir
„ cette grace, parce qu'elle ne manque ja-
„ mais. D'ailleurs Jesus-Christ seroit mort
„ pour procurer aux hommes un secours
„ sans lequel ils n'auroient pu se damner,
„ attendu que leur impuissance auroit été
„ naturelle.

REPONSE.

Il semble que le P. H. n'auroit pas dû

le

ſe revêtir de l'apparence de ce doute, ni demander ſi cette grace univerſelle eſt une grace de Jeſus-Chriſt, puiſqu'il ſait ſans doute que les Thomiſtes ſoutiennent que leur grace ſuffiſante, qui n'eſt pas moins univerſelle que celle dont il s'agit, eſt une grace de Jeſus-Chriſt, quoique ce ne ſoit pas la propre grace de Jeſus-Chriſt. Mais puiſqu'il veut bien paroître en douter, on lui ſoutient poſitivement que les graces excitantes des Thomiſtes, auſquelles cette grace dont il s'agit, eſt entierement ſemblable, ſont réellement des graces de Jeſus-Chriſt, parce que l'homme meritant d'être puni dès qu'il a contracté le péché originel, ce ne peut être qu'en vue des merites de Jeſus-Chriſt, que Dieu lui accorde la continuation de la vie & de l'état de voiageur avec tous les ſecours qui y ſont joints.

Pour l'endroit des Eſſais qu'il a attaqué, comme il s'en vante, qu'il ne s'en mette pas en peine, on n'a nul beſoin des graces excitantes des Thomiſtes pour le juſtifier. On le verra en ſon lieu.

On ne demande jamais, dit-il, cette grace, parce qu'elle ne manque jamais. Mais qui lui a dit qu'elle ne manque jamais? On ne dit pas qu'elle ſoit toujours préſente. Or dans les intervalles où elle ne l'eſt pas, on la peut demander conjointement avec les gra-

ces

ces plus fortes, puis qu'elle peut agir conjointement avec ces graces plus fortes.

Les graces excitantes plus foibles que la concupiscence, n'agissent jamais aussi sans de plus fortes graces : donc, dira le P. H. il ne les faut jamais demander. C'est la conclusion qu'il doit tirer, mais cette conclusion n'est pas solide. Car on les peut & on les doit demander conjointement avec ces graces plus fortes. C'est en cette maniere qu'on peut demander aussi les graces universelles suffisantes, qui ne sont dans le fond que des graces excitantes foibles.

Au reste il ne faut pas penser que tous les caracteres que S. Augustin attribue à la grace discernante & à la grace de Jesus-Christ, proprement dite, doivent convenir à tous les degrez de cette grace, & qu'on ait droit de conclurre de ce qu'il y en a qui ne conviennent pas à toute grace, que ce ne soit donc pas des graces de Jesus-Christ. Qu'on nous marque, par exemple, dans les inspirations foibles, & qu'on rejette, ce caractére par lequel S. Prosper décrit la grace de Jesus-Christ.

Carm. de Ingr. c. 16.

At verò omnipotens hominem cùm gratia salvat;
Ipsa suum consommat opus, cui tempus agendi
Semper adest, quæ gesta velit, non moribus illi
Fit mora, nec causis anceps suspenditur ullis,
Nec quod sola potest, cura officioque ministri
Exequitur, famulisque vicem committit agendi.

Qu'on

Qu'on nous marque dans les graces foibles auxquelles on reſiſte, le caractere ſignifié dans ce paſſage de S. Auguſtin, *Qui novit quod fieri debeat, & non facit, nondum à Deo didicit ſecundùm gratiam, ſed ſecundùm legem ; non ſecundùm ſpiritum, ſed ſecundùm litteram.* Car ces gens qui ne font pas, ne laiſſent pas d'avoir appris qu'il faut faire ce qu'ils deſirent foiblement. L. de gr. Chr. c. 13.

Qu'on nous marque celui qui eſt auſſi exprimé par ces paroles de S. Auguſtin : *Qui non venit, non de illo rectè dicitur, audivit quidem & didicit ſibi eſſe veniendum, ſed facere non vult quod didicit. Prorſus non rectè dicitur de iſto docendi modo quo per gratiam docet Deus.* L. de gr. Chr. c. 14.

Cependant il eſt certain qu'il y en a pluſieurs qui reçoivent de Dieu des graces foibles, qui ne laiſſent pas d'être des graces de Jeſus-Chriſt, & qui ne viennent pas parce qu'ils y reſiſtent ; ce qui montre que ces caracteres ne ſe doivent pas entendre de toutes les graces de Jeſus-Chriſt, mais des graces de Jeſus-Chriſt proprement dites, des graces diſcernantes, des graces abſolument efficaces.

Enfin Jeſus-Chriſt a pu meriter les graces univerſelles à tous les hommes, comme il a pu meriter la loi aux Juifs, comme il a pu donner l'être à tous les reprouvez, com-

comme il a pu leur prolonger l'état de voiageurs, que pouvoit finir un premier péché.

Et quant à ce que le P. H. ajoute, „ Que sans cette grace ils n'auroient point „ été damnez ; c'est un sentiment qu'il impute encore aux gens sans fondement, sans preuves, & sur lequel il a déjà été desavoué.

Les reprouvez auroient été damnez sans aucune grace suffisante, puisque sans grace suffisante ils ont le peché originel, qui est un péché mortel. S'ils sont un peu plus damnez par l'abus qu'ils font de cette grace universelle, qui leur est donnée par les merites de Jesus-Christ, ce n'est pas l'intention de Jesus-Christ, & c'est un effet commun à tous les bienfaits tant naturels que surnaturels, dont il les comble dans la suite de leur vie, que l'on ne sçauroit nier. Je ne sai même s'il n'est point possible, que ces graces diminuant la concupiscence & modérant l'ardeur & l'activité des crimes, opérent quelquefois que les reprouvez en sont moins punis : *Ut minùs ardeant*, comme dit S. Augustin.

A R-

ARTICLE VIII.

Discours inutile du P. H.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ JE dis tout ceci, supposant qu'il n'y ait
„ point d'équivoque dans le terme de
„ *donner*. Car si on n'entend par *donner*,
„ rien autre chose, qu'offrir, préparer,
„ être prêt de donner, si on ne trouvoit
„ point d'obstacle, toutes les difficultés
„ cesseroient: car cela ne signifieroit autre
„ chose, sinon que le changement arrivé à
„ l'homme par le péché ne vient pas tant
„ d'un changement de conduite de la part
„ du créateur que du changement de dis-
„ position de la part de la créature; c'est-
„ à-dire, que le peché n'a jetté l'homme
„ dans les ténebres où il est, qu'en lui cre-
„ vant les yeux, & non en faisant eclipser
„ le soleil. Si on ne vouloit dire que cela
„ dans le nouveau systéme, on ne diroit
„ rien de nouveau; mais seroit-ce assez pour
„ me lever l'impuissance naturelle? On m'a
„ crevé les yeux, & vous voudriez qu'une
„ lumiere qui ne me rend pas la vue, ne lais-
„ sât pas de me donner un pouvoir physique
„ de voir, ce seroit une puerilité, selon Ci-
„ ceron; *Faciunt puriliter qui, quo omnia ju-*
dican-

dicantur, sublato, reliqua se negant tollere, ut, si quem oculis privaverit, dicat ea quæ cerni possent non se ademisse.

Reponse.

Que le P. H. ne craigne point qu'on prenne ses paroles dans le sens qu'il témoigne approuver. S'il l'approuve, je ne l'approuve point, parce qu'il paroît contraire au sens des termes de l'Ecriture & des PP.

On ne dit point d'une cause prête à agir, qu'elle agit, d'une lumiere prête à luire, qu'elle luit. Or l'Ecriture dit du Verbe, non qu'il est prêt de luire dans les ténebres, mais qu'il y luit : *Et lux in tenebris lucet.* Elle dit, non qu'il est prêt d'éclairer tout homme venant au monde, mais qu'il l'éclaire : *Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Les PP. disent de même, non que le Verbe est prêt de frapper à la porte de nos esprits & de nos cœurs, mais qu'il y frappe, *pulsat* : or on ne dit point cela d'une cause qui est seulement prête d'agir, mais qui n'agit pas encore. Ces expressions qui ne marquent qu'une préparation, ont lieu quelquefois, & l'on verra dans la seconde dissertation l'usage que S. Thomas en fait. Mais pour celles qui marquent une grace actuellement donnée, ce n'est pas les expliquer,

quer, mais les corrompre, que de les réduire à une ſimple préparation.

ECRIT DU P. H.

„ Votre traité ne feroit pas tant de bruit,
„ s'il ne s'agiſſoit que d'une maniere de par-
„ ler de cette nature.

REPONSE.

Il eſt vrai qu'il ne s'agit point de cela, mais le P. H. le prouve fort mal : car un traité peut faire tant de bruit qu'on voudra, quand ceux qui le font en parlent, comme fait le P. H. c'eſt-à-dire, ſans l'avoir lu, & en devinant en l'air ce qui y eſt, ou ce qui n'y eſt pas.

ECRIT DU P. H.

„ Vous donnez aſſez à entendre que ce
„ n'eſt pas cela, lorſque vous dites : J'em-
„ braſſe à la lettre ce paſſage de Janſenius :
„ *Tribuit Deus* [*homini lapſo*] *creaturæ ra-*
„ *tionali à ſe conditæ quidquid ad audiendam*
„ *vocem ejus neceſſarium fuit* ; & vous con-
„ cluës : *Ergo & gratiam ſine qua non.* Pren-
„ dre à la lettre le mot de *tribuit*, c'eſt le
„ prendre dans le ſens naturel, de donner
„ réellement & de fait la grace *ſine qua*
„ *non :*

„ *non:* car elle fut donnée de la sorte à la
„ créature raisonnable avant son péché. Et
„ de plus quelle apparence que, par votre
„ grace actuelle des réprouvez, vous enten-
„ diez parler de certaines pensées ausquel-
„ les on ne pense pas, qui ont fait autrefois
„ le sujet de la raillerie de Vendrock, qui
„ a si bien fait voir, après Bellarmin, le ridi-
„ cule de cette imagination. La grace com-
„ mune n'est donc pas une grace préparée
„ & sans aucun effet dans les réprouvez.
„ Il faut qu'elle soit donnée & reçue, afin
„ qu'elle communique un pouvoir physi-
„ que.

REPONSE.

Je ne sai que dire ni que penser en voiant un homme d'esprit entasser inutilement tant de mauvaises raisons pour prouver une chose que l'on n'a jamais niée. Mais comme il seroit encore plus inutile de s'amuser à les refuter, j'aime mieux répondre simplement, que la grace dont il s'agit, n'est nullement une grace qui ne soit que préparée, & que le P. H. se peut dispenser de le prouver. On avoue que les Thomistes donnent des graces actuelles à tous les hommes, & l'on soutient que l'on ne sauroit prouver la fausseté de cette opinion. C'est à quoi l'on s'est reduit dès le commencement, en rejet-

jettant les demonſtrations par leſquelles on avoit prétendu rejetter ces graces.

ARTICLE IX.

Difficulté frivole de la grace ſuffiſante non donnée aux enfans.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ CEla me jette dans une nouvelle dif-
„ ficulté: car cette grace générale ne
„ me paroît pas aſſez étendue. Je ne la
„ trouve plus dans les petits enfans qui pa-
„ roiſſent ſi dignes de compaſſion. On
„ veut que Dieu ne la puiſſe refuſer à des
„ ſcelerats, & il la refuſe à ces petites créa-
„ tures qui ne ſont criminelles que par le
„ malheur de leur naiſſance. Que ſi on
„ vouloit ſe récrier ſur cet exemple, ne
„ pourroit-on pas dire avec S. Auguſtin:
„ *Cur cauſam parvulorum ad exemplum ma-* De dor.
„ *jorum non patiuntur afferri homines, qui* perſ. c. 2
„ *contra Pelagianos non dubitant eſſe originale*
„ *peccatum.*

REPONSE.

C'eſt une choſe étrange à combien d'injuſtices engage l'envie de faire valoir ſon opinion & de décrier celle des autres. Le P.

P. H. trouvoit étrange tantôt, qu'on attribuât à Jesus-Christ le don d'une grace qu'il regarde comme pernicieuse à ceux qui la reçoivent. Maintenant il trouve étrange que Dieu ne la donne pas aux enfans qui meurent sans être délivrez du peché originel ; & il s'en fait une raison contre cette grace, sans considerer que c'est une qualité commune à plusieurs graces très-effectives d'être données à des scelerats, & d'être refusées à ces petites créatures.

Les Juifs étoient des scelerats par leurs continuelles revoltes contre Dieu, & néanmoins ces graces exterieures si considerables qu'elles font dire à David, *Non fecit taliter omni nationi & judicia sua non manifestavit eis*, étoient données aux Juifs adultes & murmurateurs, & n'étoient point données aux enfans qui mouroient dans le ventre de leurs meres.

Les miracles & les instructions de Jesus-Christ, étoient encore des graces exterieures plus excellentes que celles-là, comme il paroît par les terribles menaces que Jesus-Christ fait à Corosaïm, à Bethsaïde & à Capharnaüm, qui en avoient abusé, & cependant ces mêmes graces ont été refusées à quantité de petits enfans qui sont morts sans les secours instituez en ce tems-là contre le peché originel.

Et enfin les graces véritables & efficaces de

de Jeſus-Chriſt ſont données à quantité de chretiens reprouvez & ſcélerats, & ſont refuſées à quantité d'enfans qui n'ont point d'autre crime que celui de leur naiſſance.

Que le P. H. ne s'étonne donc point que Dieu refuſe à quantité d'enfans ce qu'il donne aux adultes reprouvez, d'autant plus que ces enfans ſont plus à couvert des pechez actuels & du violement des commandemens de Dieu par leur impuiſſance même, qu'ils ne le pourroient être par toutes les graces ſuffiſantes. De ſorte que leur état même eſt en quelque ſorte une grace, dont l'effet eſt plus certain que celui de ces graces génerales.

Mais ſur tout qu'il n'en prenne point ſujet de dire que l'on veut que Dieu ne puiſſe refuſer cette grace à des ſcélerats. Car c'eſt donner lieu de remarquer que ceux qui ſe laiſſent emporter par l'eſprit de diſpute, ne demeurent jamais dans les bornes exactes de la verité. Ils vont toujours au delà. J'ai dit que Dieu ne refuſe pas cette grace, dont il s'agit, aux ſcelerats adultes, mais je n'ai jamais dit qu'il ne la puiſſe refuſer. Pourquoi le P. H. change-t-il donc ce que j'ai dit, en ce que je n'ai point dit? C'eſt qu'il a cru trouver mieux ſon compte dans cette fauſſe propoſition, qu'il m'attribue ſans raiſon, que dans celle qui eſt effectivement enfermée dans ce que j'ai avancé.

ARTICLE X.

Autre supposition du P. H. que l'on donne la grace suffisante aux démons.

Suite de l'Ecrit du P. H.

„ CE qui me surprend encore plus est
„ que refusant la grace commune aux
„ enfans, on se trouve obligé de l'accorder
„ à tous les démons; car les Anges avoient
„ besoin avant leur chute de la grace sans
„ laquelle on ne peut, & il n'est pas pro-
„ bable que depuis leur revolte ils s'en puis-
„ sent passer. Si elle leur manquoit, leur
„ impuissance seroit donc antecedente, na-
„ turelle, involontaire. En un mot ils ne
„ seroient pas libres dans le mal qu'ils font.
„ Or selon S. Augustin, les Péres, les plus
„ anciens Scholastiques, le diable est libre
„ dans le mal qu'il fait: *Æque liber in ma-*
„ *lum*, dit S. Bernard, *& corruit & persi-*
„ *stit, suæ utique voluntatis malæ, non alie-*
„ *no, impulsu.*

Reponse.

Presque tout l'écrit du P. H. consiste à imputer à celui qu'il prend pour son adversaire des sentimens qu'il n'eut jamais. Et

ce

te qui eſt bien étrange eſt qu'il ne les propoſe pas comme des conſequences non avouées, mais comme des maximes que cet adverſaire reconnoît pour ſiennes. Ne ſemble-t-il pas qu'il a lu dans l'écrit qu'il combat, que les démons ont part à cette grace ſuffiſante que l'on prétend que Dieu donne à la poſterité d'Adam ? Cependant c'eſt à quoi l'on n'a jamais penſé, & c'eſt une pure ſuppoſition. Mais, dira-t-on, il le prouve bien : " Les Anges avoient beſoin, dit-„ il, avant leur chute de la grace ſans la-„ quelle on ne peut rien, & il n'eſt pas „ probable que depuis leur revolte ils s'en „ puiſſent paſſer. Si elle leur manquoit, „ leur impuiſſance ſeroit donc antecedente, „ naturelle, involontaire.

Voilà le bel argument qu'allegue le P. H. pour autoriſer ſa conſequence : & il ſuffit de répondre, que quand ſa conſequence ſeroit ſolide, il n'auroit pas droit d'imputer ce ſentiment à une perſonne qui ne l'avança jamais ; mais que de plus elle eſt abſolument vaine.

Si les enfans d'Adam n'avoient point de grace ſuffiſante leur impuiſſance ſeroit antecedente, involontaire, naturelle à l'égard de leur volonté propre ; mais elle ne ſeroit ni antecedente, ni involontaire, ni naturelle à l'égard de la volonté d'Adam, qui

par le myſtere inconcevable du peché originel eſt imputée à ſes deſcendans.

Mais à l'egard des demons, leur impuiſſance n'eſt ni antécedente, ni involontaire, ni naturelle en aucune ſorte à l'égard même de leur volonté propre. Elle eſt purement & ſimplement volontaire. Leur malice n'eſt que la continuation de la volonté par laquelle ils ſe ſont retirez de Dieu. Leur propre volonté perſeverante dans l'averſion de Dieu fait leur crime, & tous les nouveaux pechez qu'ils y ajoutent ne ſont que des ruiſſeaux de cette premiere ſource. Ainſi il n'y eut jamais rien de plus volontaire & de plus eloigné d'une impuiſſance naturelle & antecedente que les pechez des demons, dont il a plu au P. H. de faire le ſujet d'une raillerie plutôt que d'un argument ſerieux. Je ne m'oppoſe point à ſon divertiſſement, mais je ſouhaiterois qu'il en eût choiſi une autre matiere.

Ecrit du P. H.

„ Il ſemble que le demon ſoit en quel-
„ que ſorte plus libre que les reprouvez
„ qui ſont ſes eſclaves, & qu'il conduit où
„ il veut comme des bêtes, ſelon S. Au-
„ guſtin. Il y a même des hommes, ſelon
„ S. Proſper, qui ſont auſſi mechans & cor-
„ rompus que lui : *Multorum hominum malitia*

„ *litia talis eſt, qualis eſt dæmonum.* Si le
„ decret de Dieu ſur un réprouvé nous é-
„ toit connu, il ſeroit tout ſemblable à un
„ demon, & l'Egliſe, ſelon S. Auguſtin,
„ ne prieroit pas plus pour l'un que pour
„ l'autre. Quelle raiſon auroit-on de re-
„ fuſer au diable le grace génerale ? Les
„ Moliniſtes ont declaré tout net, qu'ils ne
„ vouloient pas leur faire part de leur gra-
„ ce ſuffiſante. Ils ont mieux aimé leur
„ ôter le libre arbitre, & le laiſſer aux plus
„ endurcis d'entre les pécheurs ; mais on ne
„ peut les ſuivre en cela ſans aller plus loin
„ qu'on ne voudroit. Il faut donc avouer
„ que les diables mêmes ne ſont pas mé-
„ chans par une neceſſité antecedente & in-
„ volontaire, & par conſequent qu'ils ont
„ la grace génerale & commune à tous les
„ reprouvez. Cette conſequence paroît
„ fort naturelle, & elle eſt fort propre à adou-
„ cir ce qui rebutte certaines gens dans la
„ doctrine de S. Auguſtin. On leur dit
„ pour les appaiſer, que les reprouvez n'ont
„ pas lieu de ſe plaindre, parce que Dieu ne
„ les abandonne qu'au même degré qu'il a-
„ bandonna tous les diables, & qu'il ne
„ manque point de leur donner aux uns &
„ aux autres la même grace ſuffiſante, qu'il
„ a donnée à l'Ange & à l'homme avant
„ leur revolte. Cela eſt-il fort conſolant ?

REPONSE.

Il faut laisser le P. H. s'egaier en discours dont on ne sauroit deviner l'utilité, en comparant les demons avec les reprouvez. Il n'y a gueres plus de raison dans cette scene où il fait entrer les Molinistes. „ Les „ Molinistes, dit-il, ont declaré tout net, „ qu'ils ne veulent pas faire part aux de- „ mons de leur grace suffisante ; ils ont „ mieux aimé leur ôter la liberté. Pour moi j'avoue franchement que je ne voi aucune raison de m'informer de ce que les Molinistes ont fait ou n'ont pas fait. Il faudroit que le P. H. les citât, s'il vouloit absolument qu'on s'en eclaircît. Mais je ne voi pas à quoi cela pourroit être utile. Leur procedé n'est ni la regle de ce que l'on doit suivre, ni de ce que l'on doit éviter. Je ne donnerai point de grace suffisante au diable, quoique les Molinistes refusassent de lui en donner, parce qu'ils ont raison en ce point ; & je ne dirai point qu'ils ont cessé d'être libres encore qu'ils le soutinssent. Tous ces petits argumens ne sont pas dignes de la solidité de l'esprit du R. P. H.

AR-

ARTICLE XI.

Que le P. H. ignore abſolument l'état de la queſtion.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ FRanchement parlant il me ſemble que
„ j'en ſortirois à meilleur marché en
„ ſuivant la route commune de nos écoles,
„ où l'on enſeigne que depuis le péché
„ Dieu eſt tellement maître de ſes graces,
„ qu'il les donne ou les refuſe à qui il lui
„ plaît, faiſant juſtice aux uns & miſeri-
„ corde aux autres; que l'impuiſſance où
„ ſe trouvent pluſieurs reprouvez, deſti-
„ tuez de ſecours ſurnaturels, n'eſt point
„ naturelle ni involontaire, qu'elle n'eſt
„ qu'hypothetique; qu'elle eſt volontaire
„ dans ſa cauſe, & que les pechez commis
„ par une eſpece de néceſſité ſont des ſui-
„ tes d'un autre très-grand péché qui a été
„ commis par le Pére de tous les hommes
„ ſans aucune néceſſité, c'eſt-à-dire, avec
„ une volonté très-libre. Ce qu'il y a
„ d'obſcur dans cette réponſe eſt le dogme
„ du peché originel, qui eſt quelque cho-
„ ſe d'inconcevable; mais ce dogme ſup-
„ poſé, tout ſuit ſans difficulté.

Reponse.

Le P. H. est si éloigné de concevoir le fond de cette question, qu'il s'imagine qu'il s'y agit de ce dont il ne s'agit pas, & qu'il ne conçoit point du tout en quoi consiste l'unique chose dont il s'agit.

Il s'imagine qu'on veut ôter à Dieu le droit de disposer de ses graces, & de les donner ou de les refuser à qui il lui plaît. C'est de quoi il ne s'agit point du tout. C'est ce qu'on ne conteste point. Ainsi ce principe n'éclaircira jamais rien, parce qu'on ne dit rien qui y soit contraire, même en apparence. Voici proprement ce que l'on dit.

Si Dieu est libre de refuser ses graces à qui il lui plaît, il est libre aussi de ne les refuser à personne. Il éxerce ce premier pouvoir en refusant ses graces efficaces & qui sauvent actuellement, à tous les reprouvez; mais il éxerce le second pouvoir de ne refuser sa grace à personne sur une autre sorte de grace qu'on appelle suffisante, qu'il ne refuse, selon les Thomistes, à aucun homme voiageur. Il ne s'agit point encore une fois, s'il peut la refuser ou non, mais s'il peut la donner à tous; & ceux qui prétendent qu'elle est donnée à tous les hommes, ne disent point que Dieu la donne par né-

néceſſité, mais par bonté, par miſéricorde, & enfin par ſa volonté.

Le P. H. a donc beau établir ſon principe, que Dieu eſt maître de ſes graces, qu'il les donne & qu'il les refuſe à qui il veut, il ne reſoudra par là jamais aucune difficulté de cette matiere; l'unique prétention de ceux qui ſoutiennent que cette grace eſt donnée à tous, étant que Dieu veut ne la refuſer à perſonne.

Et pour marquer encore plus clairement à ce Pére ce qui fait naître la difficulté de cette matiere, & le mieux perſuader de l'inutilité de ſes réponſes, il doit ſuppoſer que les principales difficultez naiſſent de cette foule de paſſages de l'Ecriture, qui ſemblent marquer clairement que Dieu veut le ſalut, la converſion, la pénitence de tous les hommes ſans exception; & de ceux qui ſemblent dire que Jeſus-Chriſt a eu une volonté ſincére de donner ſa vie pour tous les hommes ſans exception.

Elles naiſſent des paſſages des PP. qui établiſſent la même doctrine.

Elles naiſſent de l'aveu qu'on trouve ſouvent dans les auteurs eccleſiaſtiques, que les hommes peuvent ſe ſauver & qu'ils ne ſont point damnez parce qu'ils n'ont pu, mais parce qu'ils n'ont pas voulu ſe ſauver.

Ces paſſages font peu d'impreſſion ſur l'eſprit, quand on n'en propoſe qu'un ou

deux, & qu'on y répond à l'heure même par une ſolution ſubtile ; la défenſe paroît égale à l'attaque. Mais il n'en eſt pas de même quand on conſidere bien l'idée & le ſens que cette multitude de paſſages ſoit de l'Ecriture, ſoit des PP. impriment naturellement dans l'eſprit ; il eſt difficile qu'on ſe puiſſe contenter de ces ſolutions ingénieuſes qu'on applique à quelques-uns. Il faut pour un langage ordinaire un ſens ordinaire. On peut donc bien dire d'un ou de deux paſſages de l'Ecriture, qu'ils peuvent ſignifier que Jeſus-Chriſt eſt mort pour tous les hommes de toute ſorte de conditions, qu'il eſt mort pour le ſalut de tous ceux qui ſont ſauvez, parce que nul n'eſt ſauvé que par ſa mort ; mais je ne croi pas qu'on puiſſe ſoutenir qu'il n'y ait point d'autre ſens véritable, ſelon lequel on puiſſe dire que Dieu veut ſans exception le ſalut de tous les hommes, & que Jeſus-Chriſt eſt mort ſans exception pour tous ; & il me ſemble que c'eſt avec grande raiſon que l'Egliſe de Lion reconnoît la verité auſſi bien du ſens géneral que des ſens reſtraints de S. Auguſtin. Les ſens reſtraints ont une verité certaine en les entendant de la volonté abſolue de Dieu & de Jeſus-Chriſt, mais ces ſens n'excluent pas la verité du ſens géneral.

Il y a donc & en Dieu & en Jeſus-Chriſt une volonté ſincére du ſalut de tous ſans excep-

ception : ce n'eſt point, à-la-vérité, une volonté abſolue, car ils ſeroient tous ſauvez ; mais c'eſt une autre ſorte de volonté, & étant en Dieu & en Jeſus-Chriſt elle eſt néceſſairement ſincére. Il s'agit maintenant de ſavoir quel eſt l'effet de cette volonté ſincére.

Il paroît donc par là, qu'il ne s'agit point du tout ſi Dieu peut refuſer ſa grace, mais s'il la refuſe, étant certain qu'il peut ne la point refuſer. Dire donc, comme fait le P. H. que Dieu la peut refuſer & qu'il en eſt le maître, c'eſt proprement ne rien dire ; car il ne s'agit pas de cela.

Mais pour arriver à la queſtion après avoir établi ce principe, qu'il y a dans Dieu & dans Jeſus-Chriſt une volonté ſincére du ſalut de tous les hommes ſans exception, on peut demander quels effets a cette volonté, & ſur cela on ſe peut partager en quatre ſentimens differens.

Le premier ſeroit de dire, qu'elle n'en a proprement aucun autre que de produire en Dieu un ſouhait ſtérile & une ſimple complaiſance pour le ſalut de tous les hommes, qui n'eſt qu'une velléité ſans effet, comme le deſir qu'un juge a qu'un criminel ſe trouve innocent, ne produit aucun ſoulagement réel à ce criminel : mais ce ſentiment ſemble ne pouvoir ſubſiſter avec les paſſages de l'Ecriture & des PP. qui en même tems

qu'ils reconnoissent & en Dieu & en Jesus-Christ une volonté sincére de sauver les hommes, representent ces volontez comme des volontez opératives qui produisent divers effets. C'en est déjà un très-grand que celui de l'incarnation d'un Dieu attribué par l'Evangile à l'amour de Dieu pour le monde: *Sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret*; & il en est de même de la plûpart des passages qui marquent cette volonté commune; car ils la representent toujours comme efficace de quelqu'effet.

Joan. 3. 16.

Le second sentiment seroit de croire que cette volonté sincére du salut de tous, qui est en Dieu, procure à tous les hommes des graces qui suffisent pour les conduire effectivement au salut, & cela sans grace efficace & par la seule coopération de leur liberté; c'est-à-dire, qu'elles leur procurent des graces génerales de la nature de celle de Molina. Cette conclusion paroîtroit fort juste, si on n'avoit égard qu'à la grandeur de la cause à qui on attribue cet effet. Car comme il est impossible de s'en imaginer de plus grandes que la volonté de Dieu & la mort de Jesus-Christ, il semble que ce ne soit pas leur attribuer un trop grand effet, que de prétendre qu'elles procurent à tous les hommes une grace telle que Molina l'a conçue, non seulement qui peut sauver, mais qui en sauve effectivement quelques-uns. Mais

Mais comme le vrai ſens de l'Ecriture eſt celui qui convient à tous les paſſages, & qu'il y en a un très-grand nombre qui n'attribuent le ſalut qu'à des graces particulieres aux ſeuls élus, & qu'il paroît par des preuves d'experience, qu'on ne trouve aucun veſtige d'une grace génerale, qu'on puiſſe dire avoir ſauvé perſonne dans des nations entieres, & même dans des parties conſiderables du monde, îl ſeroit contre l'Ecriture & contre l'experience d'admettre dans tous les hommes une grace qui en ſauvât quelques-uns, comme celle de Molina.

Après cette opinion, il n'y en peut avoir que deux autres. L'une qui n'attribue à la volonté génerale de Dieu & de Jeſus-Chriſt que des graces exterieures, ce que l'auteur des notes ſur le livre *De vocatione gentium* prétend être le ſentiment enſeigné dans ce livre, qu'il attribue à S. Leon.

L'autre qui veut de plus qu'avec ces graces exterieures, Dieu donne de plus à tous les adultes une certaine meſure de lumieres & de graces interieures & ſurnaturelles, *ut nemini excuſatio ſuppetat de abnegato ſibi lumine veritatis.*

Cette derniere opinion eſt proprement celle des Thomiſtes, quoique ces Théologiens varient dans l'explication de cette

grace surnaturelle, & des connoissances en quoi ils la font consister. C'est la nécessité de l'exclusion de la grace Molinienne qui y jette, & on doit extremement prendre garde, qu'en voulant exclurre cette grace on n'etablisse la grace Molinienne. Car il est impossible de s'imaginer que les plus grandes causes du monde qui sont la volonté que Dieu a du salut des hommes & la mort de Jesus-Christ pour tous, n'aient absolument aucun effet. Or il est difficile de s'en imaginer d'autres que ceux que j'ai marquez, de sorte qu'encore que cette grace des Thomistes ait ses difficultez, elles ne paroissent neanmoins nullement comparables avec celles des trois autres sentimens.

C'est donc par la comparaison attentive des preuves de ces divers sentimens qu'il en faut choisir un, & ne pas s'imaginer qu'avec une petite distinction on satisfait à tout.

Que le P. H. qui se tire si aisément d'affaire, prenne seulement la peine de lire deux livres que je lui indiquerai. Le premier est les Exercitations de Spanhemius professeur de Leiden, qui contiennent 3. tomes. Le second est l'Apologie de Daillé pour la grace universelle. Il verra si la lumiere de son principe, que personne ne nie, mais dont il ne s'agit point du tout, le pourra fai-

faire ſortir nettement de cette foule de paſſages de l'Ecriture & des PP. qui ſont alleguez par Daillé qui conclut pour la grace univerſelle, mais qui la reduit ordinairement à des graces exterieures; ce ſeul livre même ſuffiroit pour lui donner bien de la peine, & pour lui ôter l'idée de la facilité de cette queſtion.

Pour moi comme je ſuis perſuadé d'une part, qu'on ne peut conclurre de la mort de Jeſus-Chriſt pour tous les hommes ni de la volonté générale que Dieu a de les ſauver, une grace Molinienne, ni l'excluſion de la grace discernante; je ſuis convaincu de l'autre, qu'on ne peut croire raiſonnablement que ces deux grandes cauſes générales n'aient point un effet géneral, & comme cet effet doit être néceſſairement ou exterieur ou interieur, il eſt, ce me ſemble, fort indifferent de quelle ſorte on l'admette; puiſqu'en l'une & en l'autre maniere il faut que l'effet qu'on admettra ait ces deux qualitez, de ne pas détruire la néceſſité d'une grace diſcernante, & de ne ſauver actuellement perſonne.

Je croi néanmoins qu'il eſt beaucoup plus probable qu'il y a quelqu'effet interieur & ſurnaturel joint à ces graces qui découlent de la volonté de Dieu, & de la mort de Jeſus-Chriſt.

Je ne dis pas néanmoins que ceux qui n'ad-

n'admettroient pas ces graces interieures soient par là convenus d'admettre une impuissance naturelle, antecedente, involontaire.

Ils peuvent dire que l'impuissance qu'ils admettent, comme le dit le P. H., n'est qu'hypothetique; qu'elle est volontaire dans sa cause, c'est-à-dire dans la volonté d'Adam, mais ils ne se peuvent défendre d'admettre une impuissance antecedente, & involontaire à l'égard de leur volonté propre. C'est néanmoins une opinion dans laquelle on croit qu'il faut eviter de s'engager, parce qu'elle n'est pas soufferte à Rome; & que si on s'y engage une fois, il est à craindre que l'on n'y fasse du contraire, un dogme de foi, & une matiere de formulaire, ce qui jetteroit l'Eglise en des contestations infinies. Voila ce que l'on craint de l'opinion du P. H. & pourquoi on ne trouve pas bon qu'il proscrive, & condamne si hardiment celle des Thomistes.

Au lieu qu'admettant cette grace générale on n'admet aucune impuissance involontaire, ni antecedente à l'égard même de la volonté propre. Et ainsi on évite un ecueil très-dangereux dans lequel le P. H. s'engage, comme je croi, contre l'utilité de l'Eglise. Il s'imagine qu'il trouvera par tout les mêmes facilitez qu'il trouve dans

ſes

ſes écoles de Théologie, devant un petit nombre de religieux ſes amis, ou ſes diſciples; mais il y a bien de la difference entre ce qui ſe ſoutient ſans peine dans les écoles de Franche-comté, & ce qui eſt déferé au tribunal de l'Inquiſition de Rome. Il y faut donc prendre d'autres meſures, & quoiqu'il ne faille jamais embraſſer un ſentiment par cette ſeule raiſon qu'il plaît à l'Inquiſition de Rome, il faut bien ſe donner de garde de condamner légerement des ſentimens raiſonnables, par lesquels on évite certains ecueils très-dangereux pour la paix de l'Egliſe; & c'eſt ce que le P. H. a fait dans tout cet écrit.

ARTICLE XII.

Que le P. H. devroit faire beaucoup de ſcrupule de ces ſuppoſitions temeraires, & particulierement de celle qu'il fait ici.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ C'Eſt donc, ſelon mon avis, un très-
„ grand principe de la doctrine de
„ S. Auguſtin, que Dieu eſt en droit d'a-
„ bandonner les hommes, & de leur refuſer
„ ſes graces, ſans qu'ils aient droit de ſe
„ plaindre. Ne compte-t-on pour rien
„ d'abandonner ce principe aux adverſaires

„ de

„ de la grace, de leur accorder ce qui sert
„ de fondement à toute leur doctrine, que
„ l'empire de Dieu seroit tirannique s'il ne
„ leur donnoit pas cette grace sans laquelle
„ ils ne peuvent accomplir les commande-
„ mens? Il faudroit que je fusse pressé par
„ une grande nécessité pour leur abandon-
„ ner mon principe & recevoir le leur.

Reponse.

Ne compte-t-on pour rien dans une dispute Théologique d'attribuer à son adversaire une opinion qu'il ne tient pas, & de prendre sujet de lui insulter de cette fausse imputation. Pour moi j'aurois beaucoup de scrupule d'un tel procédé, & je ne me satisferois nullement par cette excuse, que je l'ai fait de bonnefoi. Car on est obligé de s'informer exactement des sentimens d'un auteur, avant que de l'attaquer; autrement on se trompe & on en trompe d'autres, & l'on répond de ses propres erreurs, & de celles où l'on engage les autres.

Qu'est-ce qui pressoit si fort le P. H. d'écrire contre un écrit qu'il n'a jamais vû, & quelle assurance pouvoit-il avoir des divinations qu'il faisoit sur ce sujet, qui lui ont toujours très-mal réussi? Il trouvera donc bon que je lui répete encore que l'on n'attaque nullement ce principe, que Dieu est

eſt en droit d'abandonner les hommes & de leur refuſer ſes graces. Il ne s'en agit nullement dans toute cette diſpute ; mais on lui ſoutient ſeulement que Dieu n'eſt pas en néceſſité d'abandonner les hommes, qu'il peut ne les pas abandonner de toute ſorte de graces ; & qu'il a jugé plus conforme à ſa miſéricorde de ne les en pas priver entierement. Il s'agit donc du fait & non pas du droit ; & c'eſt ce que le P. H. ne veut pas entendre, & en ne l'entendant pas, il s'engage ſans raiſon en des ſentimens qui lui pourroient être très-dangereux, auſſi bien qu'à l'Egliſe, s'ils étoient pouſſez par quelques ennemis.

ECRIT DU P. H.

„ C'eſt un poſte ſi important pour ſou-
„ tenir la grace efficace, que ſi on venoit
„ à le perdre, je ne ſai pas ſi on pourroit
„ desormais répondre du corps de la place.

REPONSE.

Cette metaphore guerriere n'eſt gueres bien appliquée à un poſte imaginaire, qui n'étant pas attaqué ne ſe peut perdre qu'en imagination.

A R.

ARTICLE XIII.

Fausse histoire que fait le P. H. du progrès de la grace suffisante.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ ON n'a déjà que trop reculé depuis
„ 100. ans que la guerre dure. Quand
„ la grace suffisante fit son entrée dans le
„ monde, elle osoit à peine se montrer ;
„ elle se vit proscrite par les Universitez en
„ corps, & regardée par les plus habiles
„ Théologiens comme un reste de Pelagia-
„ nisme. Elle fut ensuite citée dans les
„ formes devant le souverain tribunal de
„ l'Eglise. On lui fit son procès, & après
„ toutes ses défenses, elle fut condamnée de
„ toutes les voix par ses juges, & fut sur
„ le point d'etre foudroiée & reduite en
„ poudre.

„ La grace victorieuse de S. Augustin
„ se trouva donc au dessus de la roue au
„ commencement de ce siécle ; celle de Mo-
„ lina demeurant sur la defensive se croioit
„ bien heureuse de ne pas passer pour he-
„ retique. Vit-on jamais une plus étran-
„ ge revolution que celle d'à present ? C'est
„ la grace suffisante qui triomphe, & qui
„ répand de toutes parts la fraieur de son
„ nom

„ nom terrible. Elle intimide les uns par
„ ſes menaces, elle gagne les autres par de
„ belles promeſſes, & il ſemble quaſi que
„ de gré ou de force on ne puiſſe plus ſe
„ dispenſer de lui rendre hommage. Nous
„ ſommes, pour ainſi dire, reduits auſſi à l'é-
„ troit que le furent autrefois les Pélagiens.
„ Ils eurent recours à une grace de poſſi-
„ bilité afin d'éviter l'indignation des ca-
„ tholiques. Ils firent ſemblant qu'ils con-
„ venoient du fond de leur doctrine, en ſe
„ ſervant des expreſſions communes: *Ut*
„ *gratiæ vocabulo frangant invidiam, offen-*
„ *ſionemque declinent.* Ce qu'ils firent pour
„ ne pas être contraints de reconnoître la
„ grace efficace, il ſemble que nous ſoions
„ obligez de le faire pour la ſauver d'une
„ prochaine ruine dont elle ſoit menacée.
„ C'eſt-à-dire, que nous voulons recevoir
„ la grace de poſſibilité, de peur que nous
„ ne ſoions contraints de renoncer à la gra-
„ ce qui donne le vouloir & l'action: *Ut*
„ *frangamus invidiam offenſionemque decli-*
„ *nemus.* Mais je crains fort que le reme-
„ de ne ſoit pire que le mal. Pourquoi fai-
„ re cette démarche de gaiété de cœur?
„ Que n'attendons-nous que l'extremité
„ nous y réduiſe? Pourquoi accordons-
„ nous plus à l'ennemi qu'il ne nous de-
„ mande?

Reponse.

Si le P. H. a eu dessein de divertir ses lecteurs par un recit où il paroît de l'esprit & de l'agrément il a assurément réussi ; mais le mal est que ces petits agrémens ne se procurent qu'aux dépens de la vérité. Car ce prétendu recit du progrès de la grace suffisante, que l'on debite comme une histoire, n'est dans la vérité qu'une fable.

Il semble qu'il soit question à present de recevoir la grace suffisante Molinienne, qui a été autrefois combattue, accusée, condamnée par l'Inquisition de Rome, & que dans toute cette dispute il n'ait point été parlé d'une autre grace suffisante. Mais comme j'ai dit, ce recit n'est qu'une pure fable. Les accusateurs de la grace suffisante Molinienne étoient les Dominicains, & ces Dominicains étoient en même tems defenseurs d'une autre grace suffisante toute differente de celle-là. Où est donc le progrès de la grace suffisante Molinienne, veu que dans sa plus grande oppression ses accusateurs, Alvarez & Lemos, & les autres Dominicains, admettoient une grace suffisante, comme on l'admet à present. La grace suffisante étoit donc aussi forte dans son oppression que dans son trimphe. Le mot étoit re-

reçu, & elle n'a rien davantage preſentement.

Quand on reçoit donc le terme de grace ſuffiſante, on ne reçoit que ce qui a été reçu dès le commencement par les défenſeurs de la véritable grace, & les accuſateurs de la grace Molinienne.

Il y a même de l'équivoque dans le mot de grace Molinienne. Car il eſt bien certain que Molina a produit au monde ce qu'on appelle dans les écoles la ſcience moienne, qu'on lie avec cette ſorte de grace ſuffiſante, qui a tantôt ſon effet & tantôt ne l'a pas, par le ſeul conſentement ou refus de la volonté. Mais ſi l'on ſépare cette grace de la ſcience moienne; c'eſt une injuſtice d'en faire Molina auteur. Des anciens Scholaſtiques & ceux qui ont fleuri du tems du Concile de Trente étant pleins de propoſitions incommodes, & qui admettent une grace à laquelle on reſiſte ou l'on conſent actuellement ſans grace efficace. Il ſemble à entendre le P. H. qu'il y ait eu un tems dans l'Egliſe où l'on n'y reconnût aucune grace que l'efficace, & où cela paſſoit pour conſtant dans les écoles: mais ces ſortes de pretentions témoignent qu'il n'eſt pas aſſez informé de l'hiſtoire des ſentimens des Théologiens de l'Egliſe depuis 4. ou 500. ans.

Quand il aura pris la peine de l'étudier avec

avec le soin nécessaire, peut-être se dédira-t-il de ces pensées. Quand il tire donc tant d'avantage de ce qu'on admet presentement une grace suffisante, on lui repond en un mot, que cette grace suffisante qu'on admet, n'a jamais été accusée ni condamnée, mais que ceux qui ont fait triompher la grace efficace, l'ont toûjours admise; qu'ainsi on ne fait rien en l'admettant que ce qu'ils ont fait dès le commencement, & que l'on n'en condamne pas avec moins de force la grace suffisante Molinienne; qu'ainsi l'on ne fait aucune nouvelle demarche, & que l'histoire qu'il en fait, ne peut passer que pour une vision.

ARTICLE XIV.

Des nouveaux Thomistes; que le P. H. connoît peu leurs sentimens.

SUITE DE L'ECRIT DU P. H.

„ LEs nouveaux Thomistes avec tous
„ leurs ménagemens enseignent enco-
„ re aujourd'hui publiquement dans les li-
„ vre imprimez, qui ont été reçus favora-
„ blement de tout le monde, qu'il y a beau-
„ coup de reprouvez qui n'ont reçu de
„ Dieu aucune grace suffisante. Ils se ser-
„ vent des principes de S. Augustin pour
„ le

„ le prouver & pour repondre aux objec-
„ ctions. Quoique les Moliniſtes ſoient
„ d'un autre ſentiment, ils nous ſont au
„ moins la juſtice d'avouer que notre do-
„ ctrine eſt probable, & par conſequent
„ ſure en conſcience, ſuivant le droit im-
„ perſcriptible qu'il leur a plu d'accorder
„ à l'opinion probable. Je n'en parle pas
„ par cœur à preſent que je vous écris.
„ J'ai devant mes yeux une thêſe de l'an
„ 1687. ſoutenue dans la grande ſale des
„ Jeſuites de Pont-à-Mouſſon par un de
„ leurs ecoliers. Vous ſerez peut-être bien
„ aiſe de voir cet endroit : *Omnibus tam*
„ *parvulis quàm adultis media ſeu auxilia ad*
„ *ſalutem ſufficientia divinitus ſunt oblata :*
„ *quoad intrinſecam receptionem, non eſt impro-*
„ *babile quòd illâ plures priventur in pœnam*
„ *peccati mortalis, vel originalis, vel actua-*
„ *lis.*

REPONSE.

Jamais on ne prétendra empêcher le P. H. d'approuver tout ce qui ſera ſuffiſamment autoriſé dans les écoles catholiques, quand il en ſera perſuadé; puiſque l'unique but de tout l'écrit auquel il a tant trouvé à redire, ſans l'avoir vû, & dont il a táché de deviner les opinions, en s'y trompant preſque toujours; eſt de remontrer à de ſa-

vans Théologiens, que le repos & la paix de l'Eglise semblent demander qu'on ne se déclare pas contre certaines opinions théologiques, qui ne paroissent pas pouvoir être convaincues de fausseté, & qui semblent pouvoir contribuer à la paix de l'Eglise ; mais cela n'impose aucune nécessité de les embrasser. Je croi pourtant que, quoiqu'il s'imagine qu'il y a quelque chose de plus favorable dans les sentimens de certains Thomistes, qui ne donnent pas à tous, sans exception, une grace suffisante, pour accomplir les commandemens, il trouveroit moins son compte avec eux, qu'avec ceux qui la donnent à tous sans exception ; parce que pour rendre les commandemens possibles sans grace suffisante, ils sont obligez d'avoir recours à des moiens plus incommodes que la grace suffisante. Mais quoiqu'il en soit, il sera Thomiste en quelque degré qu'il le trouvera à propos. Il ne reste plus de son écrit que des complimens & des discours qui ne sont pas matiére de contestation, parce que ce sont des discours de pure civilité ; & ainsi, comme je me suis borné dès le commencement à ce qui seroit de théologique dans son écrit, j'aime mieux finir cette reponse par un petit abrégé des principes qu'il a plu au P. H. de m'attribuer, & les desavouer

vouer encore une fois. Il trouvera donc bon que je les lui répete.

RECUEIL

Des fauſſes ſuppoſitions du P. H.

1. Il n'eſt point vrai que l'on prétende qu'on ne puiſſe jamais dire d'un homme que le peché a rendu aveugle, *Vult videre, ſed non poteſt*; & que l'on ne puiſſe dire de même d'un homme qui n'a ni chagrin ni haine de la vie, qu'il veut ſe précipiter, mais qu'il ne le peut.

L'exemple de l'homme aveugle & de celui qui veut ſe précipiter ſont egalement faux; & l'on n'a jamais nié qu'on ne pût dire de l'un & de l'autre ce qu'il prétend qu'on n'en peut dire, ſelon ce qu'il appelle le ſyſtéme.

2. Il n'eſt point vrai qu'on prétende retrancher des plaies du peché originel l'impuiſſance qui naît des ténebres du peché, & qu'ainſi il faille reformer diverſes expreſſions de S. Auguſtin : c'eſt une pure méprise de l'auteur, qui n'a pas entendu en quel ſens on a dit qu'il n'y avoit qu'une impuiſſance, & non pas deux.

3. Il n'eſt point vrai qu'on enſeigne que ſi la grace ſuffiſante du premier état manquoit aux pécheurs, le peché ne leur ſeroit

point imputable. Les Thomistes le disent, & l'on le peut dire après eux ; mais comme cela n'est pas nécessaire pour soutenir la grace générale, on trouve plus à propos de se passer de cette consequence Thomistique. La raison de ce retranchement est, qu'on ne veut pas condamner Gregoire de Rimini, Capreolus & autres qui soutiennent qu'elle manque, & que le peché ne laisse pas d'etre imputé, & par consequent d'être imputable.

4. Il n'est point vrai que l'on enseigne que si la grace suffisante manquoit aux hommes, les péchez ne se commettroient que par une impuissance naturelle, antécedente, involontaire. Car il est bien vrai que cette impuissance pourroit s'appeller de ces noms, à l'égard de la propre volonté de celui qui commettroit le péché, & l'on a dit même qu'on ne voit pas de moien d'éviter cette consequence ; mais elle ne seroit ni naturelle, ni antécedente, ni involontaire à l'égard de la volonté d'Adam, dont le peché est imputé à ceux qui sont nés de lui ; & ainsi cela se peut dire, selon Gregoire de Rimini, que l'on n'a point voulu condamner.

5. Il n'est point vrai qu'il ne faille point mettre de difference en ce point, *inter naturam instituti homini & pœnam damnati.* Car la difference consiste en ce que si la gra-

grace avoit manqué à Adam innocent, ſon impuiſſance n'auroit point été attirée par aucun acte de volonté qui lui pût être imputé, au lieu que quand elle manqueroit à l'homme pécheur, cette impuiſſance auroit été attirée par un acte de la volonté d'Adam, qui lui eſt juſtement imputé. Ainſi cette impuiſſance des enfans d'Adam ne pourroit recevoir les noms d'antecedente & d'involontaire, qu'à l'égard de leur volonté propre; ce qui ſuffit néanmoins pour ne pas s'engager dans ce ſentiment, parce qu'on l'a rendu odieux à Rome, où il eſt condamné dans un decret d'Alexandre VIII. Or encore qu'on ne prétende pas faire regarder ce decret, comme une regle de la foi, on eſt perſuadé néanmoins que la prudence oblige de ne donner pas lieu, en le combattant d'une maniere choquante, à le transformer en bulle.

6. Il n'eſt point vrai que, ſelon ce prétendu ſyſtéme, que le P. H. attaque, on ne puiſſe plus dire que Dieu ait pu avec juſtice priver Adam après ſon peché de la grace ſuffiſante, ni que l'on ait ſuppoſé qu'il ne pût plus exercer ce châtiment ſur la poſterité d'Adam; il n'eſt point vrai que l'on enſeigne ni l'un ni l'autre. Il s'agit du fait & non de la puiſſance.

7. Il n'eſt point vrai qu'on enſeigne que Dieu ne peut refuſer la grace générale à des

adultes scelerats. Le P. H. confond toujours la proposition de fait, qui est que Dieu ne refuse point en effet cette grace génerale à des scelerats adultes, laquelle on enseigne effectivement, avec la proposition qui regarderoit ce que Dieu peut faire, que l'on n'a jamais enseignée.

8. Il n'est point vrai qu'on soit obligé d'accorder la grace suffisante à tous les demons. C'est une pensée qui n'est jamais venue dans l'esprit de celui à qui on la reproche, & que l'on ne peut tirer ni de ses paroles, ni de ses principes.

9. Il n'est point vrai que si la grace suffisante manquoit aux démons, leur impuissance seroit antécedente, naturelle & involontaire ; & il est vrai au contraire que quoiqu'elle leur manque, leur impuissance n'est ni naturelle, ni antécedente, ni involontaire.

10. Il n'est point vrai que la grace suffisante des Thomistes ait jamais été ni accusée ni condamnée à Rome, comme il semble que le P. H. l'enseigne, en accusant l'auteur du systéme de recevoir ce qui avoit été deferé, accusé & condamné par le souverain tribunal de l'Eglise. Car cette accusation & cette condamnation n'est vraie que de la grace suffisante Molinienne. Or il est absolument faux que l'auteur du systéme admette cette grace, & que celle qu'il

qu'il admet, qui eſt celle des Thomiſtes, ait jamais reçu aucune fletriſſure dans l'Egliſe. Toute l'hiſtoire qu'il en fait ne conſiſte donc que dans une petite équivoque qu'il ne lui a pas plu de demêler.

Voila ſur quoi roule tout l'écrit du P. H. c'eſt-à-dire, qu'il roule tout entier ſur des ſuppoſitions attribuées à l'auteur du ſyſtéme, auxquelles on peut ajouter cette ſuppoſition générale, que ce ſoit faire un ſyſtéme, que de douter qu'on puiſſe convaincre de fauſſeté cette partie de la doctrine commune des Thomiſtes, que la grace ſuffiſante, ſelon leur ſens, eſt donnée généralement à tous les adultes.

II. DISSERTATION.

Où l'on fait voir que dans les Eſſais de Morale, on n'a parlé que le langage commun de l'Ecriture, & des PP. ſans s'engager dans aucune opinion particuliere qui ne ſoit embraſſée par le commun des Théologiens de l'Egliſe.

IL n'appartient proprement qu'à Dieu d'inſtruire les hommes des myſteres de la religion chretienne, & des véritez qu'il lui a plu de leur découvrir pour opérer leur ſalut. Toutes les idées qu'ils s'en peuvent former par eux-mêmes, en ne ſuivant qu'une partie des expreſſions de l'Ecriture & des Péres, les peuvent égarer, parce qu'en s'attachant à ce qui eſt renfermé dans certains termes précis, ſans les joindre à tous les autres, ils ſont portez par là à reſtraindre l'étendue des véritez de la religion, & ils en font en quelque ſorte des propoſitions excluſives qui les rendent fauſſes. Car il ne diſent pas ſeulement qu'une idée tirée de l'Ecriture eſt vraie: mais ils diſent qu'il n'y a que cette idée qui ſoit vraie, que c'eſt tout ce qu'il y a de vrai

ſur ce ſujet ; & c'eſt ce qui n'eſt pas juſte, parce que la verité conſiſte dans la totalité des expreſſions & des idées que l'on peut tirer de l' Ecriture, mais non dans quelques idées & quelques expreſſions ſéparées avec excluſion des autres. Il y a une certaine grace génerale que l'on ne peut admettre ſans erreur ; c'eſt une verité que l'on peut tirer de S. Auguſtin & de l'Ecriture : donc toute grace génerale, telle qu'elle ſoit, eſt une erreur ; c'eſt un excès de l'eſprit humain.

Il faut donc bien prendre garde de quelle ſorte eſt propoſé ce que l'on veut blâmer dans un livre ; car il ſuffit, pour la vérité d'un écrit ſimplement inſtructif & affirmatif, que tout ce qu'on y dit ſoit conforme à l'Ecriture & aux Péres.

Mais quand on propoſe quelque choſe par forme de cenſure, & qu'on a en vue de faire rejetter quelques opinions que l'on prétend fauſſes & témeraires, il ne ſuffit pas de montrer, que les expreſſions que l'on veut blâmer, ne ſont pas conformes à certaines idées & à certaines expreſſions de l'Ecriture & des PP. il faut montrer de plus qu'elles ne ſont pas autoriſées par aucune expreſſion de l'Ecriture & des PP. Car ſi elles étoient conformes à quelques-unes, elles ſeroient compriſes dans la totalité des idées que l'Ecriture ou les PP. nous

donnent, & par conſequent on les devroit juger vraies.

Chacun ſait qu'il y a differens dialectes dans le langage grec. Il y a, par exemple, le dialecte Attique, qui eſt celui de Demoſthene; l'Ionique, dans lequel Herodote a écrit; & le Dorien, qui eſt celui de Théocrite. Mais outre ces dialectes il y en a un qu'on appelle commun, dans lequel il eſt permis à toute perſonne d'écrire, ſans qu'on puiſſe dire qu'il écrit mal, & c'eſt celui qui a été ſuivi par les PP. de l'Egliſe. Ce ſeroit donc très-mal juger d'un auteur de dire qu'il écrit mal, parce qu'il ſuit le dialecte Attique, ou Ionien, ou Dorien, ou commun.

Je ne prétens point du tout que les differentes opinions qui ſe ſouffrent dans l'Egliſe catholique, & que l'amour de l'unité doit faire tolérer, tant que l'Egliſe les tolere, ſoient ſemblables aux differens dialectes de la langue grecque, que l'on peut ſuivre ſans que perſonne ait droit de reprendre ceux qui les embraſſent; car ces opinions étant en elles-mêmes ou vraies ou fauſſes, elles ne ſont jamais indifferentes, & jamais les fauſſes ne peuvent prétendre aux mêmes droits que les veritables. Ce n'eſt donc point ce que je prétens, mais je me réduis à dire, qu'il eſt au moins certain qu'un Théologien eſt exemt de faute, quand

quand il ne parle que le langage commun de l'Egliſe, c'eſt-à-dire, qu'il ne ſe ſert que des expreſſions de l'Ecriture & des PP. qui compoſent proprement ce dialecte commun, & même que c'eſt une vue que tout Théologien doit avoir dans les écrits qui n'ont pour but que l'édification & l'inſtruction des peuples, de ſe réduire à ce langage commun & à ces véritez communes, qui étant de l'Ecriture & des PP. doivent paſſer pour indubitables, & d'éviter les expreſſions qui peuvent être conteſtées, & qui n'étant pas appuiées ſur une autorité à laquelle on ſoit obligé de céder, peuvent être rejettées, ſelon les préventions qu'elles trouvent dans l'eſprit.

Je puis dire que c'eſt une vue dont j'ai toujours été occupé. Chacun peut s'imaginer avoir trouvé certains denouemens qui peuvent ſervir à éclaircir les opinions théologiques, mais j'ai toujours eu deſſein, dans les écrits qui étoient deſtinez à être mis entre les mains de tout le monde, d'éviter les opinions particulieres & conteſtées, & j'ai eſſaié de ne rien dire qui ne pût être approuvé de tous les lecteurs. Ainſi non ſeulement je n'ai rien dit qui pût établir le Moliniſme, mais je n'ai pas cru même pouvoir embraſſer aucune opinion qui fût plus à mon goût, dès lorsqu'elle n'étoit que de quelques Théologiens; & ſi je l'avois

fait, ç'auroit été contre mon intention, mon dessein aiant été de parler la langue commune de l'Eglise, & d'emploier uniquement les expressions de l'Ecriture & des PP. & de ne proposer que les véritez que ces expressions enferment.

Je sai bien que dans ces expressions il y en a qui semblent favoriser plus certains points de doctrine que les autres, & qu'il y a des gens qui voudroient qu'on ne se servît que de celles qu'ils trouvent propres à fortifier l'opinion dont ils ont fait l'objet de leur passion. Mais tant s'en faut que j'aie cru devoir suivre cette conduite, que je m'en suis eloigné à dessein, par la pensée qu'elle n'étoit pas assez conforme ni au respect dû à l'Eglise, ni à l'utilité des fideles.

Car il arrive de là que l'on retranche de son autorité privée un très-grand nombre d'expressions autorisées par l'Ecriture & par les PP. & que l'on évite de s'en servir. Or en évitant ainsi de les emploier, on les rend suspectes aussi bien que ceux qui s'en servent. On y attache de mauvais sens, & on les détermine en quelque sorte à ces mauvais sens. Et comme dans le sens naturel qu'elles ont dans l'Ecriture & dans les PP. elles contiennent certaines véritez qu'il ne nous est pas permis d'abolir, & que Dieu a jugées importantes, puis-

puiſqu'il a voulu que ſon Ecriture en fût depoſitaire & ſervît à nous en inſtruire, le décri de ces expreſſions, que l'on fait regarder comme ſuſpectes, retombe naturellement ſur les véritez qu'elles renferment & les rend odieuſes à cauſe de certains mauvais ſens qu'il a plu à des particuliers d'y attacher.

Il y en a qui voient le Moliniſme par tout, & qui s'emportent contre tout ce qui en peut donner l'idée. Ainſi des expreſſions de l'Ecriture très-naturelles & très-innocentes leur deviennent ſuſpectes. Ils ne s'en ſervent jamais, & ils les condamnent dans les autres ſitôt qu'ils prennent la liberté de s'en ſervir; & par là des veritez importantes qu'elles marquent dans l'Ecriture ou dans les PP. demeurent comme étoufées ſous cette prévention. C'eſt ce qui a donné lieu au bruit qu'il a plu à quelques perſonnes de ſemer, qu'il y avoit dans les Eſſais de Morale certaines expreſſions tendantes à favoriſer le Moliniſme, & à donner atteinte au ſentiment de S. Auguſtin.

Ce bruit dans le fond n'eſt qu'un diſcours temeraire, fondé ſur la précipitation & le peu d'intelligence de ceux qui l'ont fait courir; mais comme il y a long-tems qu'on l'a répandu la premiere fois, & qu'il n'a de rien ſervi de le negliger, parce qu'il a été entretenu par les mémes raiſons qui l'ont

fait naître, j'ai cru qu'il étoit enfin néceſſaire d'y répondre expreſſément, & je ſuis perſuadé que le monde en demeurera convaincu par l'hiſtoire que je me croi obligé de rapporter, de la maniere dont on m'a fait ce reproche, & par la refutation que j'en ferai.

Il y a dans une Congregation très-reguliere & très-ſavante un Religieux de fort bon eſprit, qui ſe trouva choqué d'un certain endroit des Eſſais de Morale, parce qu'il ne regardoit pas la doctrine de l'Egliſe dans toute ſon étendue, & comme ce Religieux a une très-grande facilité d'écrire, & que ceux qui ont cette facilité ne font pas toujours toute l'attention néceſſaire ſur les conſequences de ce qu'ils écrivent, la profeſſion d'amitié qu'il faiſoit avec moi ne l'empêcha pas de donner eſſort à ſon zéle, & de faire un écrit où il avoit deſſein de faire voir le préjudice que cet endroit des Eſſais faiſoit à la doctrine de S. Auguſtin. La même facilité qui l'avoit porté à faire cet écrit, l'engagea enſuite à l'envoier à un ami de ſon caractere, c'eſt-à-dire, à un ami de peu de méſures, & qui croioit avoir droit de faire des corrections publiques à tous ceux qu'il jugeoit reprehenſibles en quelque point. Il uſa de ce droit à mon égard. Il m'envoia en Flandre l'écrit de ce Religieux ſans nom d'auteur. Il l'accompagna d'une lettre où

Tom. IV.

il

il y avoit plus de figures que de raiſons, comme il en eſt lui même demeuré d'accord, après la réponſe que je fis à cette lettre. Mais de plus on adreſſa ces écrits à d'autres zelés de Flandre, qui ſe ſervirent de l'un & de l'autre, comme d'une eſpece de manifeſte pour me rendre ſuſpect aux Auguſtiniens de ce païs-là.

Quoique ce procedé fut aſſez choquant, je ne cru pas néanmoins en devoir faire des plaintes, parce que je jugeai le ſilence néceſſaire pour bien des raiſons, & entre autres, parce qu'une réponſe auroit pu nuire aux auteurs & aux publicateurs de ces écrits, ce que je n'aurois voulu faire pour rien du monde.

J'ai donc laiſſé paſſer plus de 13. ans ſans former aucune plainte de ce procedé; mais de peur que je n'en perdiſſe la memoire, ce même Religieux eut ſoin de la renouveller, en inſerant tous ſes raiſonnemens contre cet endroit des Eſſais dans un autre écrit plus conſiderable qu'il a fait contre un prétendu ſyſtéme de la grace qu'il m'attribue, & où il prend encore toutes choſes de travers, ce qui ne ſauroit guerres manquer d'arriver à tous ceux qui, comme lui, entreprendront de refuter des écrits qu'ils n'ont point vûs.

Enfin comme ce Religieux eſt inepuiſable en écrits, il en fit encore une troiſieme qu'il me fit tenir. J'avois deſſein de le negliger

gliger comme les deux autres, mais aiant su qu'il avoit été envoié en un païs étranger, & qu'il y prévenoit même quelques esprits par de fausses suppositions dont il étoit plein, je me resolus enfin de le réfuter. Et j'ai cru y devoir joindre cet endroit des Essais qu'il a attaqué, parce que j'ai appris que ce qu'il en a dit, avoit fait impression sur quelques personnes. J'en userai donc, comme j'ai fait du troisiéme écrit. J'insererai les propres termes de ce religieux, comme je les ai inserez dans l'écrit, & j'y joindrai ma réponse.

ECRIT DU P. HILARION. *

„ Non seulement il est dangereux d'ad-
„ mettre le mot de grace génerale & com-
„ mune à tous les hommes, lors même
„ qu'on a soin de conserver le sens catholi-
„ que ; mais il est de plus difficile de se
„ soutenir dans cette maniere de parler con-
„ traire à toute la tradition, sans donner
„ de tems en tems quelqu'atteinte à la do-
„ ctrine de S. Augustin.

REPONSE.

Il est assez difficile de comprendre comment

* C'est une Lettre à Dom Lami Benedictin du 22. Février 1690.

ment des termes dont on a eu ſoin de conſerver le ſens catholique, peuvent devenir dangereux : car il ſemble qu'il n'y a qu'à ne les prendre point dans un autre ſens que ce ſens catholique qu'on a eu ſoin de conſerver, en quoi on ne voit pas qu'il puiſſe y avoir aucune difficulté ; car des mots ſignifient toujours ce que l'on veut qu'ils ſignifient, quand on le déclare & que l'on marque ſon intention. Cependant comme c'eſt un rafinement de cet auteur, il faut l'écouter pour voir comment il autoriſera ce paradoxe.

Suite de l'Ecrit du P. H.

„ C'eſt dans le 4. vol. des Eſſais. l. 2. „ c. 4. où après avoir dit que S. Auguſtin „ croit qu'il eſt probable que Jeſus-Chriſt „ conſervera dans ſon jugement les marques „ de ſes plaies, & les fera voir aux reprou„ vez, ſelon qu'il eſt écrit, *Viderunt in quem* „ *tranſfixerunt* ; voici comme il pourſuit „ ſon diſcours : *Ce ne ſeront pas ſeulement les* „ *Juifs, ce ſeront tous les méchans qui ver*„ *ront alors qu'ils ont fait mourir Jeſus*„ *Chriſt, qu'ils ſont coupables de l'inutilité de* „ *ſa mort pour eux ; cette mort & ces plaies* „ *qui ont cauſé le ſalut des autres, ſeront à* „ *jamais l'objet de leur deſeſpoir. Jeſus*„ *Chriſt les leur reprochera en leur faiſant con*„ *noître*

„ *noître l'enormité du crime par lequel ils ont*
„ *rejetté ſes graces.*

„ On nous assure pluſieurs choſes dans
„ ce peu de mots : 1. Qu'il ne s'agit pas
„ ici d'une partie des reprouvez, comme ſe-
„ roient les Juifs qui ont fait mourir Jeſus-
„ Chriſt, mais de tous generalement : car
„ ſi on en vouloit excepter quelques-uns,
„ on n'auroit pas dit : Ce ne ſont pas les
„ Juifs ſeulement, ce ſont tous les méchans.
„ Il eſt donc ici queſtion de tous les re-
„ prouvez qui peuvent être appellez mé-
„ chans de leur malice propre, c'eſt-à-dire,
„ de tous les adultes qui ſeront damnez.
„ On ne parle donc pas des ſeuls méchans
„ qui n'ont pas voulu obéir à l'Evangile
„ qu'on leur a prêché, mais de tous les ido-
„ lâtres qui ont précedé la venue de Jeſus-
„ Chriſt, de tous ceux qui ſont morts dans
„ le nouveau monde avant le 16. ſiécle, où
„ l'Evangile n'avoit pas encore été prê-
„ ché.

„ 2. On nous aſſure que tous les mé-
„ chans verront non ſeulement qu'ils ont
„ fait mourir Jeſus-Chriſt, mais qu'ils ſont
„ coupables de l'inutilité de ſa mort pour
„ eux. Et comme cette penſée étonne d'a-
„ bord les gens ; car on a peine à conce-
„ voir tout d'un coup comment un hom-
„ me, qui n'a pu croire en Jeſus-Chriſt,
„ n'aiant pu être inſtruit du myſtére de

„ l'in-

„ l'incarnation, ſoit coupable de l'inutilité
„ de cette mort à ſon égard, on a ſoin d'é-
„ claircir notre doute, & on nous en donne
„ la raiſon.

„ Et c'eſt la troiſiéme choſe qui eſt à re-
„ marquer. C'eſt qu'ils ont commis un
„ crime enorme que Jeſus-Chriſt leur re-
„ prochera. Et quel eſt ce crime ? C'eſt
„ qu'ils ont rejetté ces graces. C'eſt ce
„ crime qui allumera la colére de l'agneau.
„ Il expoſera à leurs yeux toutes ſes miſe-
„ ricordes, c'eſt-à-dire, toutes ſes graces.
„ Il leur fera connoître par là l'excès de l'in-
„ gratitude avec laquelle ils les ont mepri-
„ ſées, & ce que merite ce mepris, ſelon les
„ regles immuables & inflexibles de ſa ju-
„ ſtice. Voilà un petit eſſai de la grace
„ génerale de M. N. Dites-moi, je vous
„ prie, quelle idée les gens du monde en peu-
„ vent naturellement avoir ? Qui eſt-ce qui
„ ne croira que l'auteur eſt d'accord avec
„ les Jéſuites des points ſuivans ? 1. Qu'il
„ n'y a pas un ſeul homme à qui Jeſus-
„ Chriſt ne departe ſes graces, quoiqu'il
„ ne ſoit pas queſtion de diſputer ſi les re-
„ prouvez auront eu les mêmes ſecours que
„ les élus : l'auteur laiſſe ſur cela à cha-
„ cun la liberté d'en penſer ce qu'il vou-
„ dra. Mais ce qui eſt indubitable c'eſt
„ que tous les reprouvez auront reçu de
„ Jeſus-Chriſt des graces & des miſéricor-

„ des,

„ des, & qu'ils seront coupables du crime
„ enorme de les avoir rejettées.

Reponse.

J'ai voulu rapporter tout cet endroit du P. H. sans interruption, tant pour ne rien affoiblir des avantages qu'il en prétend tirer, que pour donner un modéle plus net du caractére de ces gens qui s'imaginent de voir le Molinisme par tout, & qui pour l'éviter sont prêts de proscrire absolument toutes les expressions sous lesquelles on le pourroit renfermer, fussent-elles de l'Ecriture ou des Peres.

En vain les Thomistes enseignent dans toute l'Eglise, qu'il y a des graces generales qu'ils prétendent que Dieu accorde ou à tous, ou à plusieurs infideles, mais qui n'ont jamais d'effet si elles ne sont accompagnées d'une grace vraiment efficace. Il plaît au P. H. de ne compter pour rien toutes ces déclarations, & de ne voir dans ces expressions qu'un sens Moliniste.

Mais ce qui est bien plus étrange, est qu'il traite de cette même maniere non seulement ceux qu'il appelle les nouveaux Thomistes, mais S. Thomas même; car il faut bien remarquer que c'est S. Thomas même qui est accusé en cet endroit de Molinisme. Il ne s'agit point dans ce lieu des Essais, de

ces

ces graces excitantes que les Thomiſtes admettent comme actuellement données aux reprouvés, & actuellement rejettées par eux. Quand il s'y en agiroit, le P. H. auroit tort de les confondre avec les graces Molinïennes, & de prétendre qu'elles donnent atteinte à la doctrine de S. Auguſtin : nous ferons voir par une diſſertation expreſſe, que cela ne ſe peut dire, ſans confondre toute la doctrine de S. Auguſtin touchant le Pélagianiſme, & ſans bleſſer notablement toute l'Egliſe, qui ſans donner aucune atteinte à la doctrine de S. Auguſtin approuve generalement ces graces comme orthodoxes.

Mais la vérité eſt qu'il ne s'en agit point ici du tout, & qu'il ne s'y agit que d'une autre doctrine qui eſt certainement de S. Thomas, qui eſt indiquée dans cet endroit même des Eſſais, avec un renvoi exprès aux lieux de S. Thomas qui la contiennent, ſavoir à la leçon 3. ſur le 12. ch. de l'Ep. aux Heb. & au l. 3. ch. 159. de la ſomme contre les gentils. C'eſt cette doctrine de S. Thomas que le P. H. veut faire paſſer comme favoriſant le Moliniſme, & comme donnant atteinte à la doctrine de S. Auguſtin, quoi qu'elle en ſoit auſſi eloignée qu'elle le peut être.

Pour developer donc ce que le P. H. a confondu, on doit remarquer d'abord que n'y aiant rien de plus caché & de plus eloi-

gné

gné de la portée naturelle de nos esprits, que la conduite de Dieu sur les reprouvez, à qui il est certain qu'il fera connoître dans son jugement l'equité de ses jugemens sur eux, qui nous est presentement incomprehensible, les hommes dans cette vie n'en sauroient gueres parler sans temerité, que sur ce qu'il nous en decouvre par les Ecrivains sacrez, & que c'est dans leurs écrits qu'il faut chercher les fondemens de ce que les Théologiens en peuvent & en doivent enseigner.

Il y a diverses lumieres sur ce point répandues dans le corps des Ecritures, comme dans le livre de la Sageſſe, dans l'Evangile & particulierement dans le 1. chapitre de S. Jean, où il est parlé d'une lumiere veritable qui éclaire tout homme venant au monde, & qui n'est point comprise par les ténebres. On ne determine point ici le sens de ces passages, & on ne prétend en rien conclurre de précis. Mais il est certain par la qualité même de ces auteurs, que tout ce qui y est dit a un sens véritable, & qu'on est obligé de l'embrasser par la foi, tel qu'en puisse être le sens.

Mais il n'y a point d'endroit de l'Ecriture dont on puisse tirer plus de lumiere sur ce point que du 1. & du 2. chap. de l'Epître aux Romains. Il y est dit expressement que l'on découvre [par l'Evangile] que la co-

colére de Dieu éclatera du ciel contre toute l'impieté & l'injuſtice des hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injuſtice.

Et pour faire voir la raiſon pour laquelle il eſt dit d'eux, qu'ils retiennent la verité de Dieu dans l'injuſtice, l'Apôtre ajoute qu'ils ont connu ce qui ſe pouvoit découvrir de Dieu, Dieu même le leur aiant fait connoître : *Quia, quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis : Deus enim illis manifeſtavit*, à quoi il ajoute que c'eſt ce qui les rend inexcuſables; Εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

Il nous parle dans le 2. chapitre des richeſſes de la bonté, de la patience & de la longue tolerance de Dieu, & il accuſe les réprouvez de les mepriſer. Il y reconnoît en Dieu une bonté, une bénignité envers les reprouvez même, qui les invite à la penitence : *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit.* Car c'eſt des reprouvez qu'il parle, puiſqu'il les accuſe dans le verſet ſuivant d'amaſſer par leur dureté & par leur impénitence un treſor de colere pour le jour de la colere & de la manifeſtation du juſte jugement de Dieu, qui rendra à un chacun ſelon ſes œuvres. Ce ſont donc tous les reprouvez, puiſqu'il n'y en a aucun qui par la dureté de ſon cœur & par ſon impenitence n'amaſſe ce treſor de colere pour le jugement.

Les

Les reflexions que les Théologiens ont faites sur ces passages, semblent être la source des opinions théologiques par lesquelles ils ont prétendu expliquer la conduite de Dieu envers les réprouvez.

Car ceux qu'on appelle Thomistes voient dans S. Paul cette bonté de Dieu envers tous les reprouvez, qui les invite à la pénitence; & y trouvant de plus cette bonté rendue inutile par une impénitence generale, ils en ont conclu que Dieu donnoit à tous les reprouvez une grace actuelle générale qui les portoit à la pénitence, qui leur en donnoit le pouvoir, & qui étoit néanmoins toujours rendue inutile par une impénitence commune, à moins que Dieu n'agît dans leur esprit par des graces efficaces. Voilà, comme je croi, la source de ces graces excitantes données à tous, & refusées par tous ceux à qui Dieu ne donne pas en même tems des graces qui les fassent agir effectivement.

Je n'examine pas si S. Thomas en d'autres lieux a établi le même sentiment que ces Thomistes; mais il paroît qu'il a fait ici un autre usage de la doctrine de S. Paul, & c'est ce que le P. H. n'a pas entendu.

Le passage de l'Apôtre à Timothée, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, *Deus vult omnes homines salvos fieri & ad agnitionem veritatis venire*, & plusieurs au-

autres de même ſens, qui marquent la diſpoſition de Dieu & de Jeſus-Chriſt à l'égard de tous les hommes, lui ont fait conclurre que Dieu, en tant qu'il eſt en lui, eſt prêt de donner ſes graces à tous les hommes. Il le dit expreſſément dans la ſomme contre les gentils ; & il exprime cette même concluſion par ces paroles auſſi fortes ſur l'Ep. aux Hebr. *Vult*, dit-il, *omnes homines ſalvos fieri, & ideò gratia Dei nulli deeſt, ſed omnibus, quantùm eſt de ſe, ſe communicat*; & par celles-ci ; *Deus autem voluntate ſua liberaliſſima, dat eam* [*gratiam*] *omni homini præparanti ſe.*

l. 3. c. 159.

c. 12. lect. 3.

Les interprétes de S. Thomas conviennent qu'il s'agit dans ces paſſages de la grace habituelle & juſtifiante, & que c'eſt cette grace qu'il dit que Dieu eſt prêt de donner à tous, pourvu qu'ils s'y préparent, *omni præparanti ſe.*

Mais parce qu'il eſt clair que tous n'ont pas cette grace, & que tous les réprouvez en ſont privez, S. Thomas s'eſt cru obligé de limiter cette doctrine en enſeignant que ceux là en ſont privez qui mettent en eux mêmes un obſtacle à cette grace : *Deus*, dit-il, *quantùm eſt de ſe paratus eſt omnibus gratiam dare.* Voilà la diſpoſition de Dieu à donner ſa grace à tous ; & voici pourquoi elle n'eſt pas actuellement donnée, *ſed illi ſoli*

gratiâ privantur qui in semetipsis impedimentum gratiæ præstant.

Cet empêchement ne rend pas seulement la grace inutile, après qu'elle est reçue, mais il empêche l'homme de la recevoir : c'est pourquoi il est dit : *Non immeritò in culpam imputatur ei qui impedimentum ponit gratiæ receptioni*, c'est-à-dire, que c'est avec raison que Dieu impute aux hommes à peché l'empêchement qu'ils mettent à la reception de sa grace.

Mais qui sont ceux qui mettent cet empêchement à la reception de la grace ? Ce sont généralement tous les réprouvez. C'est pourquoi il est dit que le prix du sang de Jesus-Christ, n'a été efficace que dans les élus : *Pretium sanguinis Christi non habet efficaciam nisi in electis propter impedimentum.* Il s'ensuit de là que tous les réprouvez mettent un obstacle à la reception de la grace, & il est clair de plus par là que cette grace est la grace justifiante & persévérante ; car il n'y a que celle là que les réprouvez ne reçoivent point.

Mais où trouverons-nous dans l'Ecriture cet obstacle général à la reception de la grace justifiante & persévérante ? On le trouve très-clairement dans S. Paul : car il n'y a point d'obstacle plus réel à la reception de la grace, que l'impénitence & la dureté du cœur, qui fait amasser un trésor de colére pour

pour le jour de la colére. Or S. Paul reproche cette impenitence à tous les reprouvez, puiſqu'il dit d'eux qu'ils amaſſent ce treſor de colére ; or on ne l'amaſſe, ſelon cet Apôtre, que par l'impénitence : *Secundùm duritiam tuam & cor impœnitens theſaurizas tibi iram in die iræ.*

La doctrine de S. Thomas conſiſte dans ces deux points. 1. Dans une préparation génerale de Dieu à donner la grace de la juſtification à tous les hommes.

2. Et dans cet obſtacle géneral que tous les réprouvez y apportent, qui eſt levé dans les élus par une miſéricorde particuliere, & qui a lieu dans tous les réprouvez par juſtice, ſelon qu'il le dit lui-même ſur l'Epitre aux Hebreux : *Quòd autem à quibuſdam removetur illud obſtaculum, hoc eſt ex miſericordia Dei ; quòd autem non removetur, hoc eſt ex juſtitia.*

Et plus haut : *Dicendum quòd hoc ipſum quòd aliquis non ponit obſtaculum, ex gratia procedit. Unde ſi aliquod ponat, & tamen moveatur cor ejus ad removendum illud, hoc eſt ex dono gratiæ Dei vocantis per miſericordiam ſuam.*

C'eſt à cette doctrine de S. Thomas que l'auteur des Eſſais renvoie le lecteur. Le P. H. l'a jugée conforme à celle des Moliniſtes : mais je ne ſai s'il perſiſtera dans ce ſentiment quand il y aura mieux penſé ; car

pour moi je n'en ſache point, qui leur ſoit effectivement plus contraire. Cependant elle comprend réellement tout ce qui eſt contenu dans l'endroit que le P. H. a voulu décrier comme donnant atteinte à la doctrine de S. Auguſtin.

On ne peut pas dire que cette doctrine de S. Thomas ne ſoit pas nettement exprimée dans les Eſſais par ces paroles qui s'entendent de tous les reprouvez, " qu'ils „ ſeront tous convaincus qu'ils ſont injuſ„ tes, & que Dieu eſt juſte, que leur ma„ lice eſt la cauſe de leur perte, que Dieu „ n'y a point de part, & qu'ils ne s'en peu„ vent prendre qu'à eux-mêmes & à l'ob„ ſtacle qu'ils ont mis à la grace que Dieu „ étoit prêt de leur donner. Voilà la préparation génerale de Dieu à donner ſa grace aux réprouvez, & l'obſtacle géneral qu'ils mettent à la reception de la grace clairement marqué; d'où il s'enſuit qu'ils en ſont tous privez par leur malice volontaire, en quoi conſiſte la doctrine de S. Thomas enſeignée dans les lieux qui ſont marquez à la marge des Eſſais.

Mais où eſt-il dit, repliquera le P. H. que tous les reprouvez ſont coupables de la mort de Jeſus-Chriſt pour eux, & de l'inutilité de ſes graces & de ſes ſacremens, & de ſes myſteres ? Pourquoi le P. H. ne voit-il pas que cette propoſition eſt une ſuite

te néceſſaire de la doctrine de S. Thomas, ci-devant expoſée ; car ſi tous les reprouvez ſont coupables d'avoir mis obſtacle à la grace de la juſtification, ils ſont donc coupables de l'inutilité de la mort de Jeſus-Chriſt pour eux, & de toutes les autres ſuites, puiſque ſa mort, ſes ſouffrances, ſes myſteres ſont inutiles à tous ceux qui ne reçoivent pas la grace de la juſtification. Quiconque met obſtacle à ſa juſtification, empêche que la mort & les myſteres de Jeſus-Chriſt ne lui ſoient utiles, & donne ſujet à Jeſus-Chriſt de lui reprocher cette inutilité. Tout cela s'enſuit dès lors que l'on dit avec S. Thomas, que les réprouvez ſont privez de la reception de la grace de la juſtification, à cauſe de l'obſtacle qu'ils y mettent, *Propter impedimentum*. Et comme cette verité eſt importante, on l'a voulu marquer dans cet endroit des Eſſais, afin qu'on pût s'y attacher par la foi, en attendant qu'on la comprenne plus clairement. Il eſt toujours bon d'être établi fortement dans cette maxime, que tout notre mal vient de nous mêmes, & que nous n'avons aucun droit d'en rien imputer à Dieu ; c'eſt tout ce qu'on y a voulu dire.

Il n'eſt pas néceſſaire pour ſe croire coupable de l'inutilité de la mort & des ſouffrances de Jeſus-Chriſt à ſon égard, d'avoir connu diſtinctement cette mort & ces ſouf-

frances. Il suffit d'avoir mérité par son impénitence, que Dieu ne nous conduisit pas à la justification par les voies infinies que sa providence lui eût fournies.

Que le P. H. se mette donc l'esprit en repos sur cet endroit des Essais, & qu'il reconnoisse que la doctrine en est purement de S. Thomas, & qu'elle est aussi eloignée de celle des Molinistes que le ciel l'est de la terre.

Il seroit assez naturel après avoir justifié ce passage des Essais, de la censure du P. H. de justifier aussi quelques autres qui ont choqué quelques personnes, & qui l'ont choqué lui même, parce qu'il y est parlé d'une grace générale, comme le discours sur l'Evangile de la Messe de Noël, celui du 3. dimanche après l'Epiphanie. Il y en a qui se sont persuadez qu'on y a voulu établir l'opinion des Thomistes; mais cette pensée étoit entierement mal fondée. Encore une fois l'auteur des Essais n'a point voulu descendre dans le détail des opinions Théologiques. Il a voulu parler la langue générale de l'Eglise sans s'engager à ces termes que l'exactitude de l'Ecole a fait trouver, & que l'Eglise, n'a point encore reçus dans son langage public. Ce n'est point une question qu'il y ait des graces générales & des bienfaits generaux. L'Ecriture & les PP. nous parlent d'une illumination générale du Verbe

Verbe qui s'étend à tous les hommes. Il eſt dit que Dieu éclaire tout homme venant au monde. Mais quelle eſt cette illumination générale? Eſt-elle ſurnaturelle ou naturelle, ſuffiſante ou inſuffiſante; c'eſt de quoi il n'eſt pas à propos de parler dans un diſcours uniquement deſtiné à l'édification. On a donc parlé de grace générale, dans ces termes generaux qui ne ſont point conteſtez; mais on n'eſt jamais venu aux déterminations & aux mots précis, qui diſtinguent ſur ce point les ſentimens des Théologiens catholiques: néanmoins comme il ſemble que le P. H. paſſe dans cet excès, que de vouloir rendre ſuſpecte de Pelagianiſme la doctrine des Thomiſtes, je trouve cette queſtion théologique aſſez importante, & l'Egliſe aſſez interreſſée dans ce reproche, pour en faire le ſujet d'une troiſiéme diſſertation.

III. DISSERTATION.

Où l'on fait voir que la doctrine d'une grace générale enſeignée par les Thomiſtes, n'a rien qui tienne ni du Moliniſme, ni du Pélagianiſme.

CHAPITRE I.

Reflexions ſur la prétention du P. Hilarion, qui traite de Moliniennes les graces ſuffiſantes des Thomiſtes.

JE croi avoir ſatisfait à ce qui a choqué le P. H. dans l'endroit des Eſſais qu'il a attaqué, en montrant que tant s'en faut que j'euſſe deſſein d'établir en ce lieu une grace générale actuelle, donnée à tous les hommes, que la doctrine de S. Thomas contenue dans les paſſages auxquels on renvoie, ne s'entend que de la grace habituelle & ſanctifiante, comme le prouve le livre intitulé, *Vindiciæ S. Thomæ*; d'où ces paſſages avoient été pris, & où ils ſont expliquez au long.

Mais ce qui ſert d'excuſe au P. H. eſt que le principe de la doctrine qu'il a combattue, ne ſe trouve que dans le paſſage de la

la page 134. exprimé par ces paroles : *Les reprouvez ſeront tous convaincus que Dieu eſt juſte, qu'ils ſont injuſtes, que leur malice eſt la cauſe de leur perte, que Dieu n'y a point de part, qu'ils ne s'en peuvent prendre qu'à eux-mêmes, & A L'OBSTACLE qu'ils ont apporté à la grace que Dieu etoit PREST de leur donner.* Voilà tout ce qu'on a voulu propoſer & prouver par S. Thomas, la préparation génerale de la grace, l'obſtacle général mis à la grace, le P. H. ne s'eſt pas apperçu du renvoi que l'on a fait à cette doctrine de S. Thomas, & il n'a pas pris garde auſſi que tout ce qui eſt dit dans la p. 132. & 133. ne contient que des conſéquences de ces deux principes, qui en ſont la concluſion. Il s'eſt donc imaginé qu'on n'avoit eu deſſein que d'y établir une grace génerale actuelle, telle que celle du commun des Thomiſtes qu'il appelle nouveaux, à quoi l'on ne penſoit pas.

Ainſi comme cette grace, entant qu'elle eſt revêtue de ces mots de grace génerale, étoit devenue dans ſon écrit l'objet de ſon zéle & de ſon averſion, il a paſſé juſqu'à la noircir de deux reproches qui ſeroient certainement très-conſiderables s'ils étoient ſolides, mais qui ne l'étant nullement ne ſont d'aucune conſidération.

L'un, que les gens du monde ne la ſauroient, dit-il, diſtinguer d'un pur Moli-

nisme; l'autre qu'elle convient avec Pélage & Julien, & les Semi-Pélagiens, ce qui est dire nettement qu'elle est Pélagienne, ou en tout ou en partie.

On ne sauroit gueres faire de plus grands outrages à une doctrine de Théologiens catholiques, que le P. H. en fait ici à ces graces générales, qu'il suppose sans fondement, que l'auteur des Essais vouloit établir en cet endroit, & qu'il n'ignoroit pas être formellement enseignées par les Théologiens que l'on appelle Thomistes. La plûpart les donnent à tous, tant infidéles, Juifs, qu'endurcis. Les autres les donnent au moins à plusieurs infidéles & à plusieurs Juifs.

Mais il ne faut pas tout-à fait juger de ceux qui comme lui se laissent emporter dans leurs écrits, par la chaleur d'une imagination vive & heureuse, comme on jugeroit des autres. Ce n'est pas leur coûtume de parler si exactement, & il ne faut pas prendre leurs paroles si à la rigueur. Ils ont des colères passageres dont ils reviennent facilement, & ainsi je ne craindrai point d'avancer que le P. H. n'est point persuadé de ces deux reproches qu'il fait ici aux Thomistes. C'est-à-dire, qu'il ne croit point que les graces générales, que les Thomistes qualifient de surnaturelles & de suffisantes, ne se puissent distinguer des graces Mo-

Moliniennes, & encore moins qu'il puiſſe les traiter de Pelagiennes.

Je lui ai fait expreſſément à lui même cette queſtion, & je me tiens aſſuré qu'il ne me deſavouera pas dans le témoignage que je rends, qu'il m'a répondu qu'il condamnoit lui même ce reproche comme un excès.

Il en diroit autant du premier, ſi on lui demandoit poſitivement, s'il ne croit pas qu'on puiſſe diſtinguer les graces génerales des Thomiſtes, de celles des diſciples de Molina. Et je ſuis aſſuré qu'il ne perſiſtera point à le ſoutenir. Et en effet le moien de confondre avec les graces Moliniennes, celles qui contiennent une rejection formelle de ces graces, & un aveu formel de la néceſſité d'une grace efficace eſſentiellement oppoſée à la grace de Molina.

Eſt-ce que les gens du monde auront de la peine à comprendre, quand on dira d'une grace génerale qu'elle n'a jamais d'effet, qu'étant jointe à une grace vraiment efficace, par laquelle Dieu opére le conſentement de la volonté, & ne la ſollicite pas ſeulement, mais la perſuade & la détermine, auront-ils, dis je, de la peine à comprendre que cette ſorte de grace eſt fort différente d'une autre grace, qui n'a point beſoin pour agir, de l'union avec la grace efficace, mais qui par ſa propre force conduit quelquefois

les hommes actuellement au salut, par la seule détermination de leur liberté.

Des notions contradictoires sont-elles difficiles à distinguer, & n'est-il pas plutôt impossible de les confondre ? Que veut donc dire le P. H. avec la question qu'il fait en ces termes : " Quelle idée, dit-il, les „ gens du monde pourront-ils naturelle„ ment avoir d'un discours où l'on parle„ roit de grace universelle ?

Mais pour colorer l'absurdité de sa question, il s'avise d'une adresse assez plaisante. C'est qu'il supprime les differences essentielles qui caractérisent cette grace, & sur cette supression il demande si on ne pourroit pas la prendre pour une grace Molinienne.

Qu'y a-t-il à lui répondre à cela ? Sinon qu'une chose, qu'une expression imparfaite, & qui ne comprend pas tous les caracteres essentiels de ce que l'on veut marquer, peut aisément être confondue avec une autre chose d'une nature toute differente : l'expression générique ne distingue pas les espéces, mais aussi la conclusion qu'on tireroit de là, qu'il n'y a point de difference entre ces especes, est visiblement absurde & frivole. Il est donc vrai qu'on peut exprimer & la grace Molinienne, & la grace suffisante des Thomistes par des expressions qui seront communes à l'une & à l'autre. Mais c'est une con-

concluſion ſans raiſon, que de prétendre qu'il s'enſuit delà, qu'elles ne ſont donc point diſtinguées, & que les gens du monde ne les ſauroient diſtinguer.

Pour en donner un exemple au P. H. & lui faire ſentir l'abſurdité de ſa conſequence, je le prie de ſe ſouvenir que S. Auguſtin aiant établi dans livre ſecond du merite & de la remiſſion des péchez, que l'on peut dire en un bon ſens que l'homme avec l'aſſiſtance de la grace de Dieu peut être ſans peché, dans cette vie même: *Cùm voluntate humana, gratia adjuvante divina, ſine peccato in hac vita poſſit homo eſſe*, L. 2. c. 17. propoſe enſuite cette queſtion, Pourquoi donc n'eſt-il pas ſans peché, *cur non ſit*? Et à cette queſtion il dit, qu'il y pourroit repondre que c'eſt parce que les hommes n'y veulent pas être, *poſſem facillimè & veraciſſimè reſpondere, quia homines nolunt.*

Cette reponſe eſt qualifiée par S. Auguſtin de très-facile & de très-veritable. Cependant le P. H. ne ſauroit nier qu'elle ne ſoit commune aux Pélagiens, aux Moliniſtes & à ceux qui ſont dans la vraie doctrine de l'Egliſe. Tous ont droit de dire, par une ſuite de leurs ſentimens, que les hommes ne ſont pas exemts de tout peché, parce qu'ils ne le veulent pas. Ce n'eſt pas par cette reponſe génerique, qu'on diſtinguera ces ſentimens differens; & le P. H.

auroit raison de dire, qu'en demeurant à ces termes on pourroit prendre cette reponse pour Pélagienne, ou pour Moliniste. Mais que diroit-il si l'on vouloit conclurre delà que le Pélagianisme & le Molinisme ne sont donc point differens de la doctrine catholique? Il se moqueroit sans doute de cette conclusion, & il l'accuseroit justement d'absurdité. Cependant il ne s'apperçoit pas qu'il fait justement la même chose. Car sur je ne sçai quelle ressemblance de termes, qui peuvent être emploiez par des Molinistes, par des Pélagiens & par des Thomistes il voudroit qu'on regardât les expressions des Thomistes comme suspectes ou de Molinisme ou de Pélagianisme; & il ne prend pas garde que toute la religion est pleine de termes equivoques en cette maniere, qui signifiant en un bon sens les plus essentielles veritez, peuvent néanmoins être détournées à des sens heretiques par ceux qui en feroient un mauvais usage.

Y a-t-il une verité plus grande que celle de l'Incarnation du Verbe que l'Eglise renferme sous ces paroles, *Et Verbum caro factum est*; & cependant les Eutichiens les croioient aussi fort propres & fort naturelles pour signifier que le Verbe s'étoit fait chair en se changeant en la nature de la chair.

Mais

Mais sur tout dans la matiere de la grace rien n'est plus commun que ces equivoques, qui ne s'eclairciſſent que par une explication préciſe de ce que les uns & les autres entendent. On peut fort bien dire, par exemple, que la vie éternelle est une grace, on peut dire auſſi qu'elle est une recompenſe, qui ſont quelquefois des termes excluſifs l'un de l'autre, puisque l'on conclut d'ordinaire, que ſi une choſe est une grace, elle n'est donc pas une recompenſe, & que ſi elle est une recompenſe, elle n'est donc pas une grace. Mais S. Auguſtin prouve de la vie eternelle qu'elle est en même tems & grace & recompenſe. *Iſta quæſtio*, dit-il, *nullo modo mihi videtur poſſe diſſolvi, niſi intelligamus & ipſa bona opera, quibus æterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere.* Ainſi elle n'est point recompenſe avec excluſion du terme & de l'idée d'une veritable grace, & elle n'est point grace avec excluſion d'une véritable recompenſe. De gratia & lib. art. c. 8.

Il est certain que ſi nous voulions, nous obſerverions les commandemens de Dieu. Cela est orthodoxe dans un bon ſens: cependant les Pélagiens ſe ſervant de ces paſſages pour exclurre la néceſſité de la grace, S. Auguſtin leur répond que l'un & l'autre est vrai: *Certum est nos mandata ſervare ſi volumus; ſed quia præparatur voluntas a* Ib. c. 16.

Do-

Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus quantum sufficit ut volendo faciamus.

Ainsi le terme de volonté est un terme equivoque. Il peut signifier une volonté purement humaine, & c'étoit le sens auquel les Pélagiens le prenoient. Il peut aussi signifier une volonté inspirée de Dieu. Et S. Augustin prouve que quand il s'agit d'une volonté qui accomplit les commandemens, il faut l'entendre d'une volonté inspirée & préparée par la grace.

Il est certain, dit-il, que nous faisons ce que Dieu demande de nous, quand nous le faisons, mais c'est Dieu, dit-il, qui fait que nous faisons en donnant des forces très efficaces à la volonté. *Certum est nos facere cùm facimus, sed ille facit ut faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati*, selon qu'il est dit, *Je ferai que vous marcherez dans mes preceptes, & que vous observerez mes commandemens.*

Les Pélagiens tâchoient de tirer avantage de toutes ces expressions qui marquoient que les bonnes œuvres se faisoient par le libre arbitre, & S. Augustin fait voir que quoiqu'elles se fissent par le libre arbitre, ce n'étoit point avec exclusion d'une grace qui les faisoit faire. Il ne prétend pas qu'il faille bannir ces expressions, parce que les Pélagiens en abusoient; mais il prétend & il prouve qu'il les faut entendre selon

la

la doctrine de l'Egliſe & la lumiere des autres paſſages de l'Ecriture, qui en déterminent le ſens.

Il eſt donc faux qu'il faille bannir du langage eccleſiaſtique une expreſſion, parce qu'on en peut abuſer. Il faut ſeulement conclurre qu'il la faut entendre dans le ſens qui reſulte de tous les paſſages de l'Ecriture, & par l'eclairciſſement de la doctrine de l'Egliſe.

Ainſi que le P. H. nous diſe donc tant qu'il voudra, qu'on peut faire un mauvais uſage des termes de grace génerale ou de grace ſuffiſante, il ſuffit de lui répondre, que l'Egliſe s'eſt contentée en une infinité de rencontres de l'eclairciſſement de ſa doctrine pour empêcher le mauvais uſage des termes equivoques, & qu'ainſi quoiqu'on puiſſe mettre de ce nombre le terme de grace génerale & de grace ſuffiſante, on ne doit rien apprehender quand on dit bien nettement qu'on entend par là une grace qui eſt tellement ſuffiſante, qu'elle ne ſauve perſonne, & ne produit aucune bonne action, ſi elle n'eſt jointe avec une grace diſcernante & déterminante, & par conſequent que c'eſt tout-à-fait tirer une fauſſe conſequence de cette equivoque, que d'en conclurre qu'il faut bannir l'uſage de ces termes.

C'eſt une expérience qui ſe fait par tou-

te

te l'Eglise & dans toutes les Ecoles, & je m'étonne qu'après une epreuve si réiterée & si étendue, on puisse encore douter que l'equivoque de ces termes ne puisse être suffisamment levée par une explication nette & expresse que l'on en fait.

Cependant en suivant les idées du P. H. il faudroit aller plus avant, & condamner cette grace génerale comme contenant quelque portion de l'erreur Pélagienne. Car quelle autre idée peut-on prendre des paroles suivantes que l'on trouve dans son Ecrit?

Ecrit du P. H.

„ Ce qui est indubitable est 1. Que se-
„ lon les paroles de l'auteur des Essais de
„ morale, tous les reprouvez auront reçu de
„ J. C. des graces & des misericordes, &
„ qu'ils seront coupables du crime enorme
„ de les avoir rejettées. 2. Que Jesus-
„ Christ est mort pour tous les hommes
„ non seulement quant à la suffisance du
„ prix, mais pour tous efficacement &
„ dans la volonté sincére de les sauver tous
„ en particulier, pourvu qu'ils le veuil-
„ lent de leur côté, & qu'ils ne rejettent
„ pas ses graces & ses misericordes. Le P. H.
„ n'ignore pas que les Thomistes soutien-
„ nent formellement ces propositions, qui

„ lui

„ lui déplaiſent. Voions maintenant ce „ qu'il veut qu'on en juge. Ces mots, „ dit-il, *ſi & ipſi velint*, ſont juſtement „ l'interpretation que Pélage donne aux „ paroles de S. Paul; Dieu veut que tous „ les hommes ſoient ſauvez d'une volonté „ conditionnelle, *Si ipſi tamen Deo vocanti „ conſentire voluerunt*; & l'explication de „ Julien ſon diſciple au rapport de S. Au- „ guſtin l. 4. contre Jul. chap. 8. *Ideo non „ omnes ſalvos fieri, quia ipſi nolunt petere, „ cùm Deus velit dare; nolunt quærere, „ cùm Deus velit oſtendere, nolunt pulſare, „ cùm Deus velit aperire*; & celle des Se- „ mipelagiens, comme le témoigne S. „ Proſper dans ſa lettre à S. Auguſtin, où „ nous voions qu'ils diſent que Dieu ſans „ diſtinction appelle au ſalut tous les hom- „ mes: *Ut qui voluerunt, fiant filii Dei, „ & inexcuſabiles ſint qui fideles eſſe nolue- „ runt.*

„ Qui pourra s'empêcher de croire que „ ce ne ſoient là les ſentimens de l'auteur „ des Eſſais, puisqu'il aſſure qu'il n'y a „ point de reprouvé qui n'ait rejetté les „ graces de Jeſus-Chriſt, & qui ne ſe ſoit „ rendu inutiles les ſoufrances du Sauveur „ par un crime enorme dont il ſera puni „ dans toute l'éternité.

Reponse.

Il est certain que ce n'est point le seul auteur des Essais qui est accusé en cet endroit de convenir avec Pélage, Julien & les Sémipelagiens. C'est géneralement tous les Thomistes, au moins ceux qui admettent une grace génerale donnée à tous les reprouvez, puisqu'ils soutiennent tous qu'il n'y a point de reprouvé qui n'ait rejetté les graces de Jesus-Christ, & qui ne se soit rendu inutiles les souffrances du Sauveur par un crime enorme dont il sera puni pendant toute l'éternité.

C'est donc à tous ces auteurs qui sont certainement les plus considérables de l'Eglise, & à tous ceux qui les approuvent, que le P. H. croit être en droit de faire l'injure de les accuser de convenir avec Pélage, Julien & les Sémipélagiens, & enfin de dire d'eux, *qu'on ne sauroit s'empêcher de croire que le sentiment de ces hérétiques ne soit celui de ces Théologiens.*

Mais pour lui donner quelque regret de cette témerité, & pour l'empêcher d'y retomber une autre fois, je croi devoir prouver avec étendue que rien n'est plus contraire à toutes les idées que S. Augustin nous donne du Pélagianisme que cette accusation. C'est ce que l'on verra clairement dans les pas-

paſſages de S. Auguſtin, que je produirai ici, qui ſont tirez des principaux livres où ce Saint a tâché de faire connoître le fond de cette hereſie.

CHAPITRE II.

Extrait du livre de S. Auguſtin de la grace de Jeſus-Chriſt.

1. *Paſſage.*

GRatiam Dei & adjutorium quo adjuvamur ad non peccandum aut in natura, & libero (a) *ponit arbitrio, aut in lege atque doctrina, ut videlicet cùm adjuvat Deus hominem ut declinet à malo & faciat bonum, revelando & oſtendendo quid fieri debeat, adjuvare credatur, non etiam cooperando & dilectionem inſpirando, ut id quod faciendum eſſe cognoverit faciat.* Cap. 3.

(a) C'eſt de Pélage qu'il parle.

Remarque.

Ce paſſage prouve que l'erreur de Pélage conſiſte dans l'excluſion de la grace d'action: *Non etiam cooperando & dilectionem inſpirando.* Si quelqu'un donc diſoit nettement: *Adjuvat nos Deus ad peccandum, non ſolùm per legem atque doctrinam revelando atque oſtendendo quid fieri debeat, ſed etiam*

etiam cooperando ac dilectionem inspirando, ut id quod faciendum esse cognoverit faciat, il est certain que, selon S. Augustin, il se déclareroit nettement contre les Pélagiens. Donc cette expression dont ils se servoient, que l'aide de Dieu pour éviter le peché consiste dans la loi & dans la doctrine, n'est mauvaise, que parce qu'elle étoit exclusive dans leur sens de la véritable grace, & qu'elle signifioit, que Dieu ne nous aide contre le péché *que par la loi & par la doctrine* : mais si on y ajoutoit la véritable grace, il n'y auroit pas ombre de Pélagianisme dans cette expression, & l'on ne le pourroit imputer sans calomnie à ceux qui admettant la véritable grace, diroient de plus que la loi & la doctrine nous donnent aussi quelque secours ; donc on ne peut aussi faire ce reproche à ceux qui admettent tellement une grace générale, qu'ils y ajoutent la confession de la veritable grace efficace d'action & de volonté.

2. *Passage.*

Cap. 5. *Scire quippe debemus, quòd nec voluntatem nostram, nec actionem divino adjuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo : tanquam hoc sit infirmum quod ipse Deus posuit in natura, cætera*

tera verò duo quæ noſtra eſſe voluit, ita ſint firma & ſibi ſufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio: & ideo non adjuvet ut velimus, non adjuvet ut agamus, ſed tantùm modo adjuvet ut velle & agere valeamus.

Remarque.

Seroit-ce donc une propoſition Pélagienne de dire, *Non ſolùm Deus nos adjuvat ut agere valeamus, ſed etiam adjuvat ut velimus & agamus?* Il ſeroit ridicule de le penſer: donc la propoſition de Pélage que Dieu nous aide, *ut velle & agere valeamus*, n'eſt mauvaiſe, que parce qu'elle eſt excluſive de la grace d'action & de volonté, *tantùm modo*; mais en y ajoutant cette grace d'action & de volonté, elle eſt très-orthodoxe, puiſqu'elle n'eſt mauvaiſe que par cette excluſion. S. Auguſtin fait voir encore dans le paſſage ſuivant que c'eſt ſon véritable ſens.

3. *Paſſage.*

Sur ce que Pélage avoit dit: *Qui ipſius voluntatis & operis poſſibilitatem dedit*, S. Auguſtin ajoute: *Ne nihil de gratia dixiſſe videretur, adjunxit: Quique ipſam poſſibilitatem gratiæ ſuæ adjuvat ſemper auxilio, non ait ipſam voluntatem, vel ipſam operationem: quod* Cap. 6.

ſi

si diceret, non abhorrere à doctrina apostolica videretur; sed ait, ipsam possibilitatem.

Remarque.

Si donc on ajoutoit l'un & l'autre, & que l'on l'y ajoutât sans equivoque, il n'y auroit rien de contraire à la doctrine apostolique. Or les Thomistes l'y ajoutent; donc selon S. Augustin, *non abhorrent à doctrina Apostolica.*

4. *Passage.*

Ibidem *Hanc autem naturalem possibilitatem, quòd adjuvari Dei gratia confitetur, non est hic apertum, vel quam dicat gratiam, vel quatenus eâ naturam sentiat adjuvari : sed sicut aliis locis in quibus evidentiùs loquitur intelligi potest, non vult aliud accipi quam legem atque doctrinam, quâ naturalis possibilitas adjuvetur.*

Remarque.

L'expression de Pélage n'est donc condamnée que parce que par les mots d'aide & de grace, *Non vult aliud accipi quàm legem atque doctrinam.* Donc une personne qui outre la loi admettroit encore la veritable grace d'action & de volonté, ne seroit nullement condamnable, l'expression de Pélage ne l'étant que parce qu'elle est exclusive; *non vult aliud accipi.* Or les Thomi-

miſtes l'y ajoutent : donc on ne les peut condamner.

5. *Paſſage.*

Hinc itaque apparet hanc eum gratiam confiteri, quâ demonſtrat & revelat Deus quid agere debeamus, non quâ donat atque adjuvat ut agamus. Cap. 8.

Remarque.

Si donc on admet une grace, *quâ Deus donat atque adjuvat ut agamus*, outre la loi & la doctrine, S. Auguſtin n'y trouve rien à redire : donc il n'auroit rien trouvé à blâmer dans la doctrine des Thomiſtes qui l'y ajoutent.

6. *Paſſage.*

Quid manifeſtius, nihil aliud eum dicere gratiam, quâ Deus in nobis operatur velle quod bonum eſt, quàm legem atque doctrinam. Cap. 16.

Remarque.

Il met encore l'erreur de Pélage dans l'expreſſion excluſive, *nihil aliud* : ſi donc outre la loi, on admet encore une véritable grace efficace, on n'a rien de commun avec Pélage : or les Thomiſtes l'admettent ; donc ils n'ont rien de commun avec Pélage.

7. *Passage.*

Ibidem *Sed nos eam gratiam volumus iste aliquando fateatur, quâ futuræ gloriæ magnitudo non solùm promittitur, verùm etiam creditur & speratur; nec solùm revelatur sapientia, verùm etiam & amatur; nec suadetur solùm omne quod bonum est, verùm & persuadetur.*

Remarque.

S. Augustin n'en demande pas davantage à Pélage, même pour s'assurer de sa catholicité; & il est bien étrange qu'il y ait des personnes qui n'ignorant pas qu'on n'a jamais douté d'aucun de ces points que S. Augustin veut que Pélage confesse, cherchent encore des prétextes d'accuser les gens d'erreur Pélagienne, en faisant ce reproche aux Thomistes, comme le P. H.

8. *Passage.*

Ibidem *Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solùm vocari, verùm etiam esse christianus.*

Remarque.

La confession de la grace d'action & de volonté suffit, selon S. Augustin, pour n'ê-

n'être pas Pélagien ; il ſe trouve neanmoins des gens qui conteſtent le nom d'orthodoxes à ceux mêmes qui confeſſent très-pleinement cette grace.

9. *Paſſage.*

Hæc gratia ſi doctrina dicenda eſt, certè ſic dicatur, ut altiùs & interiùs eam Deus cum ineffabili ſuavitate credatur infundere, non ſolùm per eos qui plantant & rigant extrinſecùs, ſed etiam per ſe ipſum qui incrementum ſuum miniſtrat occultus, ita ut non oſtendat tantum modò veritatem, verùm etiam impertiat caritatem. Cap. 13.

Remarque.

S. Auguſtin ne chicanne pas même Pélage ſur le mot de *doctrine*, & il ouvre un moien de ſe contenter de ce terme, pourveu que l'on mette à couvert la vérité du dogme. Il étoit donc bien eloigné d'accuſer de Pélagianiſme ceux qui confeſſent la veritable grace d'action, non ſeulement ſous le terme de *doctrine*, mais ſous les termes les plus précis qui la peuvent marquer.

10. *Paſſage.*

Qui novit quidem quod fieri debeat, & non facit, nondum à Deo didicit ſecundùm Ibidem

gratiam, sed secundùm legem: non secundùm spiritum, sed secundùm litteram.

Remarque.

Celui qui n'a reçu qu'une grace excitante pour la conversion, sait qu'il faut se convertir totalement & pleinement, & ne le fait pas; donc cette grace excitante à l'égard de la conversion pleine & parfaite, n'est encore qu'une lettre, selon S. Augustin: c'est aussi ce qu'enseigne Alvarez. Quel inconvenient y auroit-il donc à admettre cette grace suffisante dans tous les hommes, puisqu'outre cette grace qui ne tiendroit lieu que de loi, on admettroit encore une vraie grace d'action. C'est-ce que font les Thomistes.

II. *Passage.*

Cap. 14. *Qui non venit, non de illo rectè dicitur; audivit quidem & didicit sibi esse veniendum, sed facere non vult quod didicit. Prorsus non rectè dicitur de isto docendi modo, quo per gratiam docet Deus. Si enim, sicut Veritas loquitur, omnis qui didicit venit: quisquis non venit, profectò nec didicit.*

Re-

Remarque.

Il faut avouer néceſſairement que le mot de *gratiam*, dans ce paſſage, *De iſto docendi modo quo per gratiam docet Deus*, ne ſignifie pas toute ſorte de grace de Jeſus-Chriſt; mais la ſeule grace efficace donnée pour agir. Car en prenant ce terme pour toute ſorte de grace même foible, il eſt très-poſſible qu'un homme ait appris par une grace foible qu'il doit quitter le peché & ſe convertir, & que néanmoins il ne le quitte pas. Cette grace foible ne laiſſeroit pas pour cela d'être une veritable grace de Jeſus-Chriſt, & néanmoins il ne viendroit pas. Ainſi cette qualité d'amener toujours les ames au Pére, & de les convertir pleinement, ne convient pas à toute grace, mais à celle ſeulement par laquelle Dieu les veut abſolument convertir. Il n'eſt donc pas étrange que la grace excitante des Thomiſtes ſoit une grace de Jeſus-Chriſt, & qu'elle ne convertiſſe pas.

12. *Paſſage.*

Quando Deus docet non per legis litteram, ſed per Spiritûs gratiam; ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantùm cognoſcendo videat, ſed etiam volendo appetat, agendoque perficiat. Ibidem

Et isto divino modo, etiam ipsa operatio; non sola volendi & operandi naturalis possibilitas adjuvatur.

Remarque.

Voila encore dans ce passage la grace foible, qui ne donne pas la volonté pleine, reduite à la lettre & distinguée de l'esprit de grace. Mais, dira-t-on, ces graces foibles sont efficaces à l'égard de quelques actions imparfaites. Il est vrai, & en ce cas il n'y a pas d'inconvenient de dire que, selon S. Augustin, elles sont esprit, à l'égard de ces actions imparfaites qu'elles produisent, mais qu'elles ne sont que lettre à l'égard des actions parfaites qu'elles ne produisent pas. C'est-à-dire, que ces graces foibles ne sont que lettre à l'égard de la conversion, à l'égard de laquelle on les appelle suffisantes. Alvarez ne trouve point d'inconvenient à les appeller *lettre* dans ce rapport.

Mais s'ensuit-il de là qu'elles ne donnent pas un veritable pouvoir à l'égard des actions parfaites?

Non, cela ne s'ensuit pas. Ce pouvoir est véritable, parce qu'il ne tient qu'à la volonté de les faire, & qu'elle n'en est détournée que par sa malice volontaire. Cette grace, toute foible qu'elle est, supplée au secours donné à Adam. La volonté, avec

vec cette aide foible, a autant de pouvoir de faire le bien que la meme volonté poſſédée d'une grace forte en a de faire le mal auquel elle eſt excitée par une concupiſcence plus foible que la grace. Ainſi qu'on reduiſe tant qu'on voudra ces graces foibles à la lettre, elles ne laiſſent pas d'être vraiment ſuffiſantes, quoiqu'elles n'agiſſent jamais ſans grace efficace.

Avec ces graces foibles on peut, mais d'une autre ſorte de pouvoir que celui qui eſt marqué par ces paroles du même chapitre : *Omnis qui didicit à Patre, non ſolùm poteſt venire, ſed venit : ubi jam & poſſibilitatis profectus, & voluntatis affectus, & actionis effectus eſt.*

13. *Paſſage.*

Deſinat itaque jam Pelagius & ſe ipſum & alios fallere, contra Dei gratiam diſputando. Non propter illorum trium unum, id eſt propter poſſibilitatem bonæ voluntatis atque operis, ſed etiam propter voluntatem & operationem bonam erga nos gratia Dei prædicanda eſt. Cap. 25.

Remarque.

Tout cela marque que c'eſt dans la propoſition excluſive que conſiſte l'erreur de Pélage. Quiconque donc admet une grace qui donne le vouloir & l'action, *nec ſe*

ipsum nec alios fallit. Or les Thomistes l'admettent ; c'est donc les calomnier que de les accuser de Pélagianisme.

14. *Passage.*

Ibidem *Non ideo tantùm adjutorium divinæ gratiæ commendetur, quia possibilitatem adjuvat naturalem.*

Remarque.

Celui qui admet une vraie grace efficace pour vouloir & pour agir ne fait point cela. Les Thomistes l'admettent ; on ne leur peut donc reprocher le Pélagianisme.

15. *Passage.*

Quod verò benè vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus nostrum est. C'est une parole de Pélage.

Remarque.

Celui qui admet la grace d'action pour agir, pour parler, & pour penser, ne dit point cela ; il n'a donc rien de commun avec Pélage.

16.

16. *Paſſage.*

Volens utique [*Pelagius*] *credi tantas eſſe naturæ vires, quas extollendo præcipitat, ut etiam ſine auxilio Spiritus ſancti, etſi minus facilè, tamen aliquo modo nequam ſpiritui reſiſtatur.* Cap. 27.

Sed etiam hìc vult intelligi ad hoc eſſe auxilium, ut faciliùs fiat per gratiam, quod etſi minùs facilè, tamen putat fieri præter gratiam. Cap. 28.

Remarque.

Il y a toujours de l'excluſion de la grace d'action, dans toutes les propoſitions de Pélage que S. Auguſtin condamne, *Sine auxilio Spiritus ſancti ſpiritui nequam reſiſtatur.* Les Thomiſtes ſont bien eloignez d'avancer cela. C'eſt donc une calomnie de dire qu'ils conviennent avec les Pélagiens.

17. *Paſſage.*

Nec alicubi potui reperire hanc eum gratiam confiteri, quâ non ſolùm poſſibilitas naturalis voluntatis & actionis, quam dicit nos habere, etiam ſi nec volumus nec agimus bonum; ſed ipſa etiam voluntas & actio ſubminiſtratione ſancti Spiritus adjuvatur. Cap. 34.

Remarque.

L'erreur de Pélage consiste donc uniquement à nier la grace d'action & de volonté. Qu'auroit donc dit S. Augustin des écrits où il auroit trouvé à chaque page ce qu'il n'a jamais pu trouver dans les livres de Pélage & de Celestius? Il auroit dit sans doute que ces écrits sont très-eloignez de l'erreur Pélagienne. C'est le jugement qu'il auroit fait des Thomistes.

18. *Passage.*

Cap. 37. *Vidi quemadmodum potuerit etiam illic gratiam nominare, sub ambigua generalitate quid sentiret abscondens, gratiæ tamen vocabulo frangens invidiam, offensionemque declinans.*

Remarque.

S. Augustin ne blâme donc ce mot général de grace dont usoit Pélage, que parce qu'il s'en servoit pour n'admettre pas la vraie grace efficace & discernante; mais jamais il n'auroit pensé à blâmer ceux qui l'admettroient comme font les Thomistes: *Non enim gratiæ vocabulo frangunt invidiam offensionemque declinant*; mais ils admettent réellement ce qu'il faut admettre.

19.

19. *Paſſage.*

Quid amplius de illo ſperare debemus, ubi- Cap. 39.
cumque gratiæ nomen ſub ambigua generalitate commemorat.

Remarque.

S. Auguſtin rejette le ſens général du mot de grace à cauſe de l'abus que Pélage en faiſoit, en excluant la grace d'action : mais qui l'admettroit comme les Thomiſtes l'admettent, il n'y trouveroit plus d'ambiguité.

20. *Paſſage.*

Hæc ergo pro meo captu intelligere potui in Cap. 42.
Pelagii ſcriptis, quando nominat gratiam.

Remarque.

Qui peut douter que S. Auguſtin n'eût jugé tout autrement d'un écrit où il eût vu très-ſouvent une confeſſion claire & préciſe de la veritable grace, & qu'il ne l'eût autant approuvé à cauſe de cette confeſſion ſincére, qu'il a rejetté les écrits des Pélagiens à cauſe de l'ambiguité du ſens auquel ils prenoient le mot de grace.

21. *Passage.*

Cap. 47. *Si ergo consenserit nobis, non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene; sed ipsam quoque voluntatem & actionem, id est, ut benè velimus & benè agamus, quæ non sunt in homine, nisi quando benè vult & benè agit: si ut dixi, consenserit etiam ipsam voluntatem & actionem divinitus adjuvari, & sic adjuvari ut sine illo adjutorio nihil benè velimus & agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum D. N. in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quæ nobis ab illo est; nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror, controversiæ relinquetur.*

Remarque.

Tous ceux donc qui admettent la grace efficace nécessaire à toute action de pieté, sont orthodoxes, suivant le sentiment de S. Augustin. Donc encore qu'outre cela ils admettent de plus une grace excitante qui donne un pouvoir, ils ne laissent pas d'être parfaitement d'accord avec S. Augustin à l'égard du Pélagianisme.

Ex-

Extrait du livre, De la grace & du libre arbitre.

22. *Paſſage.*

Quid eſt ergo quod vaniſſimi homines & perverſiſſimi Pelagiani legem dicunt eſſe Dei gratiam quâ juvamur ad non peccandum. Cap. 11.

Remarque.

Ce que S. Auguſtin blâme dans cette expreſſion n'eſt pas de dire que la loi eſt une grace & qu'elle contribue à ne point pécher, mais c'eſt de le dire excluſivement pour marquer qu'il n'eſt point beſoin d'autre grace & d'autre ſecours que de la loi pour ne pécher point. Cela eſt clair par S. Auguſtin même; car voici comment il s'explique en répetant & en condamnant cette même erreur des Pélagiens.

Quotquot ergo, adjuncto ſolo adjutorio legis, ſine adjutorio gratiæ, confidentes in virtute ſua, ſuo ſpiritu aguntur, non ſunt filii Dei. Cap. 12.

C'eſt en ce même ſens qu'au chap. 13. il condamne cette même expreſſion en ces termes très-forts : *Quis ita ſit ſurdus adverſùs apoſtolicas voces, quis ita deſipiat, imo inſaniat, neſciens quid loquatur, ut audeat dicere, legem eſſe gratiam, cùm clamet qui ſciebat*

bat quid loqueretur : Qui in lege justificamini à gratia excidistis. Voilà comment il prouve qu'il est fort criminel de faire passer la loi pour grace, c'est de la nommer tellement grace, qu'on prétende qu'elle nous justifie & qu'elle suffit pour nous faire faire des actions justes, attribuant tout cela à la loi exclusivement à toute autre grace. En un mot dire que la loi seule suffit pour cela, & qu'il n'est point besoin d'autre grace, c'est un pur Pélagianisme condamné par S. Augustin; mais dire que la loi y contribue quelque chose, quoique, pour faire le bien, on ait encore besoin d'une véritable grace efficace, c'est ce que S. Augustin n'a jamais pensé à condamner.

23. *Passage.*

Cap. 13. *Nam & hoc Pelagiani ausi sunt dicere gratiam esse naturam in quâ sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, quâ intelligere valeamus facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris & volucribus cœli, & omnibus pecoribus quæ repunt super terram, sed non hæc est gratia quam commendat Apostolus per fidem J. C. Hanc enim naturam etiam cum impiis & infidelibus certum est nobis esse communem; gratia vero per fidem Jesu Christi eorum tantummodo est quorum est ipsa fides.*

Re-

Remarque.

Il faut remarquer que S. Auguſtin ne nie pas abſolument que la nature ne puiſſe être appellée grace; mais il dit que ce n'eſt point la grace dont parle l'Apôtre, puiſque cette nature qu'on appelleroit grace ne ſeroit point une grace particuliere aux fideles. Ce paſſage montre donc que le nom de grace convient en un ſens à la nature; mais il marque qu'il y a un autre ſens dans lequel il ne lui convient pas. La nature eſt une grace, mais ce n'eſt pas une grace particuliere aux fideles & qui enferme la foi. Cela eſt très-vrai.

Donc, conclurez-vous, il faut admettre une autre grace que la nature. Cela eſt très-bien conclu. Mais pourvû qu'on admette cette autre grace particuliere aux fidéles, cette grace diſcernante qui n'eſt pas commune aux bons & aux méchans, mais qui diſcerne les bons des méchans, quand avec cela on donneroit cent fois le nom de grace à la nature & à la loi, on ne deviendroit pas pour cela Pélagien. C'eſt être Pélagien que de ne reconnoître pour grace que la nature, & de l'appeller grace en excluant la véritable grace: mais de lui donner ſimplement le nom de grace en réſervant ce terme dans un ſens plus propre à la véritable

grace,

grace, non seulement ce n'est point un Pélagianisme, mais il est impossible que c'en soit un, parce que ce ne peut être qu'une question de nom, & il seroit indigne de la solidité de l'esprit de S. Augustin de fonder une erreur très-réelle sur une pure question de nom, qui se reduiroit à demander si le nom de grace peut avoir un sens dans lequel il puisse être appliqué à la nature. Il se trouveroit même que S. Augustin auroit manifestement tort dans cette question de nom; puisque rien n'empêche d'entendre par le nom de grace un bienfait gratuit. Or on ne sauroit nier sans erreur que ce terme ne convienne à la nature, à la loi & à la doctrine en ce sens.

Mais, dira-t-on, ce passage prouve que la grace n'est pas commune aux fideles & aux infideles.

Je répons, qu'il prouve fort bien que ce qui est commun aux fideles & aux infideles, n'est point la grace chretienne proprement dite, qui n'est propre qu'aux fideles. Il prouve fort bien qu'outre ce qui est commun aux fideles & aux infideles, il faut admettre une grace qui ne soit donnée qu'aux fideles : mais il ne prouve nullement qu'un bienfait gratuit qui seroit donné à tous les hommes par les mérites de Jesus-Christ, qui éclaireroit leur esprit & echauferoit leur volonté jusqu'à quelque de-

degré, tel qu'eſt la grace excitante des Thomiſtes, ne puiſſe être appellée grace, & ne ſoit en ce ſens une grace véritable, quoi qu'en ce ſens le mot de grace ſoit pris dans un ſens plus étendu que celui où l'on ne prend ce terme que pour une grace efficace & diſcernante. Les Théologiens diſtinguent donc avec raiſon trois ſens du mot de grace.

L'un très-étendu, en le prenant pour tout bien fait gratuit, & en ce ſens la nature & la loi peuvent être nommées grace.

Le ſecond plus étroit, en prenant ce terme pour un bienfait gratuit qui découle des merites de Jeſus-Chriſt, & qui donne quelque pouvoir de bien agir en éclairant l'eſprit & remuant la volonté.

Le troiſieme très-étroit, en prenant ce terme pour une grace efficace qui donne l'action même. Les Thomiſtes ſe ſervent du mot de grace en ces deux derniers ſens.

Extrait de la Lettre 217. à Vital.

Paſſage 24.

Si ergo ita præpararet atque ita operaretur Deus hominis voluntatem, ut tantummodo legem ſuam atque doctrinam libero ejus adhiberet arbitrio, nec vocatione ulla alta atque ſecreta ſic ejus ageret ſenſum, ut eidem legi atque Cap. 2. n. 5.

que doctrinæ accommodaret assensum ; procul dubio eam legere vel intelligere legendo, vel etiam exponere ac prædicare sufficeret, nec opus esset orare, ut Deus ad fidem suam infidelium corda converteret.

Remarque.

Voilà le sens auquel les Pélagiens disoient que la loi étoit la grace. Ils la regardoient comme exclusive de tout autre secours. *Tantummodo legem atque doctrinam libero adhibebant arbitrio.* Mais quand on admet, comme les Thomistes, un autre secours qui touche effectivement les cœurs, il seroit ridicule de trouver une erreur Pélagienne dans le nom de grace donné à la loi. Que le P. H. juge par là de sa prétention.

Passage 25.

C. 3. n. 8. *Quod tam magnum nostrum bonum, si per suæ doctrinæ prædicationem tantummodò facit, quid de iis dicemus, quos de ipsa tenebrarum potestate nondum eruit ?*

Remarque.

Les Pélagiens vouloient donc que la conversion se fît *tantummodò per prædicationem*, c'est-à-dire, *doctrinam*, & c'étoit dans cette

te

te exclusion de la vraie grace efficace que consistoit leur erreur, & non dans le terme de grace donné à la loi ou à la doctrine.

Passage 26.

Non est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii & in lege atque doctrina, sicut Pelagiana perversitas desipit. C.4.n.12.

Remarque.

Mais pourquoi la grace ne consiste-t-elle pas dans la nature & dans la doctrine? C'est qu'il faut encore une autre grace efficace, qui produise les bonnes volontez & les bonnes œuvres qu'il avoit décrites dans les paroles précedentes en ces termes : *Opus est hoc gratiæ, quam qui accipiunt, doctrinæ salutari scripturarum sanctarum, etsi fuerint inimici, fiunt amici, non opus ejusdem doctrinæ, quam qui audiunt & legunt sine gratia Dei, pejores efficiuntur inimici.* C.3.n.11.

Il ne dit pas que la loi & l'instruction nuisent avec la grace, mais qu'elles nuisent sans grace, *sine gratia Dei.*

Passage 27.

Non ergo gratiam dicamus esse doctrinam, sed agnoscamus gratiam, quæ facit prodesse doctrinam. C.4.n.12.

Re-

Remarque.

Pourvu donc que l'on admette cette grace, *quæ facit prodesse doctrinam*, on peut dire librement sans blesser la vérité, que la doctrine est une grace.

Passage 28.

C.6.n.23. *Quomodo dicitur, quòd per legem Dei atque doctrinam Scripturarum fiat, quod eadem Scriptura dixit, Præparatur voluntas à Domino; ac non potius per occultam inspirationem gratiæ Dei: quando quidem pro eis, qui eidem doctrinæ contradicentes nolunt ei credere, ipsum Deum fide recta rogamus ut velint?*

Remarque.

Admettre cette inspiration efficace qui donne la foi, est donc justement l'opposé des Pélagiens; & les Thomistes l'admettent.

CHA-

CHAPITRE III.

Conclusions qu'on peut tirer des passages allegnez.

ON a droit de conclurre des passages cidessus citez, 1. Que la grace dont S. Augustin éxige la confession, de Pélage & des Pélagiens & qu'il les accuse de nier, est celle qu'il appelle, *adjutorium voluntatis & actionis.* Cela est prouvé par les passages 2. 3. 5. 7. 9. 10. 11. 12. 13. 17. & 21. Ce point n'est pas contesté ni ne le peut être. On peut demander qu'elle est cette grace de volonté & d'action ; mais il est certain que c'est le nom que S. Augustin lui donne.

2. On a droit de conclurre que cette grace est une grace vraiment efficace.

Cela paroît clairement par le passage 7. où il est dit qu'il faut admettre une grace, *quâ non solum revelatur sapientia, verùm etiam & amatur, nec suadetur solùm omne quod bonum est, verùm & persuadetur.*

Par le passage 9. où il est dit que Dieu verse la grace dans le cœur, *cum ineffabili suavitate:* qui ne peut par consequent manquer d'attirer le cœur. Il est dit de plus qu'elle ne montre pas seulement la verité, mais qu'elle donne la charité: *Non ostendat tan-*

tantummodò veritatem, verùm etiam impertiat caritatem. On a donc la charité quand on a la grace.

Par le passage 10. où il est dit que *toute connoissance qui ne fait pas faire* n'appartient point à la grace, & est rapportée à la loi & à la lettre. *Qui novit quidem quod fieri debeat, & non facit, nondum à Deo didicit secundùm gratiam.*

Par le passage 12. qui dit le même. *Quando Deus docet, non per legis literam, sed per Spiritûs gratiam; ita docet, ut quod quisque didicerit, non tantùm cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat.*

Par le passage 21. où il est dit que la grace qu'il veut faire connoître à Pélage, *non est in homine nisi quando vult & bene agit.*

Par le passage 24. où il est dit que la grace *Vocatione alta atque secreta sic agit sensum, ut legi accommodet assensum.*

Par le passage 26. où il est dit que ceux qui reçoivent la grace, *doctrinæ salutari, etsi fuerint inimici, fiunt amici.*

3. On doit conclurre que le Pélagianisme consiste non à dire que la possibilité est aidée par la loi, par la doctrine, par l'exemple de Jesus-Christ, mais à dire *qu'elle n'est aidée que par la loi, que par la doctrine, que par l'exemple de Jesus-Christ*, ce qui est demontré par le passage 1. où il est reproché aux

aux Pélagiens de dire que la grace n'aide pas : *cooperando & dilectionem inſpirando.* Par le 9. où il eſt dit que la grace Pélagienne, *oſtendit tantummodo veritatem.* Par le 13. qui marque que ſelon eux la grace n'eſt donnée que pour aider la poſſibilité. Par les 14. 16. 17. 21. 22. 24. & 25. Car il y a dans tous ces paſſages des clauſes formelles qui marquent que S. Auguſtin ne condamne que ceux qui vouloient que la grace conſiſtât ſeulement dans la loi & dans la doctrine : & de tout cela il s'enſuit très-clairement qu'il n'y a aucune erreur à ſoutenir, comme font les Thomiſtes, que Dieu donne une grace générale à tous les hommes, en joignant à cette doctrine la confeſſion pleine & entiere de la grace d'action & de volonté, & en diſant qu'outre cette grace il eſt néceſſaire d'être aidé dans chaque action de pieté par l'aſſiſtance d'une grace vraiment efficace.

CHAPITRE IV.

Etranges conſequences du reproche que le P. H. fait aux Thomiſtes de convenir en partie avec les Pélagiens.

COmme ce reproche eſt plutôt dans le P. Hilarion l'effet d'un chagrin paſſager ordinaire aux auteurs, que d'une diſpoſition & d'une perſuaſion fixe & permanente ;

nente; je croi que pour l'en préserver à l'avenir, il est important de lui en représenter les consequences.

Je prendrai donc la liberté de lui dire qu'on ne sauroit gueres faire un outrage à des Théologiens catholiques plus injuste en soi, plus contraire à l'utilité de l'Eglise, plus injurieux à S. Augustin & même à toute l'Eglise, & enfin plus pernicieux dans les suites qu'il pourroit avoir, que celui qu'il leur fait par les paroles que nous avons rapportées de lui. C'est un reproche qui n'est coloré d'aucune apparence de vérité: car les Thomistes admettent avec une persuasion entiere, avec zele, & d'une maniere très-claire & très-ouverte, tout ce que S. Augustin a demandé à Pélage, même pour l'exemter de tout soupçon d'erreur. Ils avouent que non seulement la possibilité, mais la volonté même & l'action sont des effets de la grace de Jesus-Christ.

Ils avouent que cette grace n'est point dans ceux qui n'agissent point.

Ils avouent que cette grace ne sollicite pas seulement la volonté, mais qu'elle la persuade.

Ils avouent que celui qui sait ce qu'il faut faire & qui ne le fait pas, n'est point instruit de Dieu selon la grace, mais selon la loi.

Ils avouent que la grace efficace de Jesus-Christ

Chriſt, eſt néceſſaire à toute bonne action, & que celui qui n'agit pas ne peut avoir reçu qu'un ſecours qui ne tient lieu que de lettre & de loi, & qu'ils appellent même lettre & loi.

Enfin ils avouent tout ce qui eſt compris dans le 21. paſſage que nous avons produit, dans lequel S. Auguſtin dit, que ſi Pélage eût demeuré d'accord des paroles qu'il lui marque, il n'auroit plus de diſpute avec lui. En quoi donc le P. H. pourroit-il placer cette erreur qu'il reproche aux Thomiſtes? Seroit-ce dans quelque terme générique & non expliqué, & voudroit-il bien ſe reſoudre à prendre une voie par laquelle il lui ſeroit auſſi facile de rendre S. Auguſtin même auſſi Pélagien que les Thomiſtes & l'auteur des Eſſais; car il ſe trouvera mille termes génériques dans leſquels S. Auguſtin ſeroit obligé de convenir avec les Pélagiens auſſi bien que les Thomiſtes.

Mais ſi les Thomiſtes ſont Pélagiens, on lui demandera qui ſont ceux qu'il décharge de ce ſoupçon. Sera-ce les Moliniſtes? Mais il a ſans doute plus de ſujet de les traiter de Pélagiens que les Thomiſtes, leur grace ſuffiſante étant auſſi générale que celle des Thomiſtes, & excluant de plus la néceſſité d'une grace efficace admiſe par les Thomiſtes.

Il ſe trouvera donc qu'il ſera obligé de

n'exemter de Pélagianisme que le petit nombre de ceux qui soutiendront à sa mode les sentimens de S. Augustin; & ce seroit un étrange partage de ne donner à l'Eglise que ce petit nombre, & tout le reste aux Pélagiens.

Il faudra même encore retrancher de ce nombre la plûpart des disciples de S. Augustin, à qui cette fantaisie de traiter les Thomistes de Pélagiens n'est point venue dans l'esprit: & par une suite de cette avance temeraire, il faudra qu'il prétende qu'il y a dans l'Eglise deux sortes de Pélagiens; les uns qui le sont parce qu'ils admettent trop peu de graces, les autres parce qu'ils en admettent trop; car c'est le seul défaut qu'on peut reprocher aux Thomistes, selon ces principes. Or ce genre de Pélagiens par excès de graces est un paradoxe inoui jusqu'à présent dans l'Eglise.

Il s'ensuit encore de là, que la vraie doctrine de S. Augustin est presentement abandonnée de presque tous les Théologiens de l'Eglise, puis qu'on devroit également regarder comme adversaires de S. Augustin, & les Molinistes qui nient la grace efficace, & les Thomistes qui admettent une grace génerale. Or ces deux classes comprennent presque tous les Théologiens de l'Eglise.

C'est aussi une suite de cette avance du

P.

P. Hilarion, que la Congregation *de auxiliis*, n'ait été compoſée que de Pélagiens & d'adverſaires de la doctrine de S. Auguſtin, mais de diverſes eſpéces. Les uns l'étoient en ne reconnoiſſant pas la grace efficace que S. Auguſtin a reconnue, comme les Jéſuites ; les autres en admettant une grace générale par laquelle ils convenoient, dit-on, avec les Pélagiens.

Enfin il ne faudra plus que le P. H. ſe mette en peine de chercher des Pélagiens dans l'Egliſe, ſon embarras ſera de trouver des Théologiens qui ne le ſoient pas, & pour s'en délivrer il fera ſans doute mieux d'avouer qu'il n'a pas aſſez conſideré les ſuites du reproche qu'il leur fait, quand après avoir rapporté les ſentimens de Pélage, de Julien & des Semi-pélagiens, il n'a pas craint d'adreſſer à l'auteur des Eſſais qu'il ſoupçonnoit de vouloir établir une grace générale avec les Thomiſtes, cette étrange figure : *Qui pourra s'empêcher de croire que les ſentimens de Pélage, de Julien & des Semi-pélagiens ne ſoient le ſentiment de l'auteur des Eſſais, puis qu'il aſſure qu'il n'y a point de reprouvé qui n'ait rejetté les graces de Jeſus-Chriſt ?* C'eſt ce que les Thomiſtes diſent auſſi bien que lui, & ce que le P. H. dit être le ſentiment de Pélage, de Julien & des Semi-pélagiens.

Mais que le P. H. ne ſe mette pas en pei-

ne des autres, & qu'il ne demande point, *Qui pourra s'empêcher de croire &c.* Perſonne ne ſera tenté de croire une ſi grande abſurdité. Le P. H. auroit donc mieux fait ſans doute de s'empêcher lui-même de lui faire un reproche ſi injuſte, & qui retombe ſur tant de perſonnes. Il y prendra garde, s'il lui plaît, une autre fois.

CHAPITRE V.

Réponſe à quelques autres objections qui ont eté faites dans un autre écrit.

JE ne ſache plus que 2. ou 3. objections qui aient été alleguées pour montrer que le ſentiment des Thomiſtes approche, dit-on, de celui des Pélagiens, & qu'il n'eſt point vrai qu'il donne plus à la grace que celui de ceux qui ſont Auguſtiniens, ſans admettre la grace génerale. Ces objections ſont aſſez reſolues par ce que l'on a dit, mais la conſidération de la perſonne qui me les a propoſées, ne me permet pas de les omettre.

M. Arn. dans l'écrit du pouvoir phyſique art. 11. p. 142. du I Tome.

„ L'héreſie de Pélage, dit-on, conſiſtoit en ce qu'il vouloit faire paſſer le libre arbitre pour grace : s'il ſe trouve donc que le pouvoir phyſique, que l'on prétend être l'effet de la grace univerſelle, ne ſoit autre choſe que le libre arbi-

„ tre,

„ tre, quoique ceux qui l'admettent ne le
„ croient pas, ils ne laiſſeront pas d'appro-
„ cher par là de la doctrine de Pélage.

Quoique cette objection ait été propoſée par de fort habiles gens, j'avoue néanmoins que je n'ai point eu encore aſſez de lumiere pour la comprendre, & qu'il m'a toujours paru que tout y eſt faux.

Il n'eſt point vrai que l'erreur de Pélage conſiſtât à vouloir faire paſſer le libre arbitre pour grace, ſinon dans un ſens excluſif. S'il eût dit ſimplement que le libre arbitre étoit une grace, mais qu'il avoit beſoin d'être aidé par une grace de volonté & d'action, jamais S. Auguſtin n'auroit penſé à lui faire un procès ſur cette expreſſion, & il lui auroit dit, comme il lui a dit en effet dans la fin du livre de la grace de Jeſus-Chriſt c. 47. SI *conſenſerit nobis* [Pelagius] *non ſolam poſſibilitatem in homine, etiamſi nec velit, nec agat bene; ſed ipſam quoque voluntatem & actionem, id eſt, ut bene velimus & bene agamus, quæ non ſunt in homine, niſi quando bene vult & bene agit: ſi, ut dixi, conſenſerit etiam ipſam voluntatem & actionem divinitus adjuvari . . . nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantùm arbitror, cum Pelagio controverſiæ relinquetur.*

Il n'eſt pas vrai que le pouvoir phyſique, que l'on prétend être l'effet de la grace générale, ne ſoit autre choſe que le libre arbi-

tre. Cela, dis-je, n'est pas vrai ni dans ma pensée, car je crois cela très-faux; ni dans la réalité, car la grace d'Adam qui donnoit aussi le pouvoir physique, puisque sans cette grace on n'eût pu, selon S. Augustin, n'étoit point néanmoins le libre arbitre, mais une lumiere & une impression sur la volonté surajoutée au libre arbitre.

La grace excitante des Thomistes donne aussi le pouvoir physique; cependant ce n'est point le libre arbitre, mais une lumiere & une pente surajoutée au libre arbitre.

Le libre arbitre peut être sans lumiere; donc la lumiere n'est point le libre arbitre. Il peut être sans chaleur: donc cette grace qui l'enflammoit pour aimer, n'étoit point le libre arbitre.

„ Quoique vous ne le croiez pas, dit-
„ on, vous ne laisserez pas d'approcher de
„ la doctrine de Pélage. Quoi! en admettant cette lumiere & cette pente de volonté, & de plus une grace efficace outre cette lumiere & cette pente de la grace génerale, on approchera de la doctrine de Pélage? Cette objection est incomprehensible. C'est tout ce que j'en puis dire. La seule grace efficace admise distingue totalement celui qui l'admet de la doctrine de Pélage. Est-ce donc qu'une grace de lumiere & de volonté admise outre cette grace, donne lieu de dire qu'on en approche? Non seulement cela

cela ne peut être, mais il eſt clair que cette grace éloigne du Pélagianiſme, loin d'en aprocher.

Plus on augmente la grace, plus on s'éloigne du Pélagianiſme : or cette grace générale eſt un ſurcroît de grace, & non une diminution.

Qu'il ſoit douteux dans ceux qui ont la grace efficace, ſi c'eſt un ſurcroît que d'avoir outre cela une grace excitante, puis qu'avec la ſeule grace efficace & le libre arbitre ces perſonnes diront qu'on peut faire autant qu'avec la grace efficace, la grace excitante & le libre arbitre.

Mais ce ſurcroît paroît clairement dans ceux qui n'ont point la grace efficace comme tous les méchans. Le P. H. ne leur ſauroit donner que le libre arbitre; or cette doctrine leur donne outre le libre arbitre une grace de lumiere & de volonté, qui eſt la grace excitante. Mais, dira-t-il, on ne fera pas plus avec ce libre arbitre fortifié par la grace excitante, qu'avec le libre arbitre ſeul. Donc ce ſurcroît ne fortifie point.

Cela n'eſt pas encore vrai. Le ſurcroît de la grace excitante ajouté au libre arbitre ne fait pas agir à-la-verité, car on n'agit point ſans grace efficace, & l'on ſuppoſe qu'on ne l'a pas; mais il ne laiſſe pas de fortifier la volonté. S'il n'agit pas, ce n'eſt que la cupidité qui l'en empêche, c'eſt-à-

dire, ce n'est que la seule volonté mauvaise. Mais celui qui n'a ni la grace efficace, ni la grace excitante n'agit point, il en est empêché par deux raisons : l'une est la presence de la cupidité : l'autre l'absence d'une grace qui supplée à celle d'Adam. Il ne pourra donc agir par deux raisons & par deux causes. N'appellez pas, si vous voulez, son impuissance physique, & donnez lui tel autre nom qu'il vous plaira. Mais tant y a, que quand il n'auroit point de cupidité, il n'agiroit point, & ne pourroit agir : *Quia non talis natura facta erat ut sine adjutorio Dei posset manere si vellet.* Au lieu que celui qui a la grace excitante ou cette grace générale, qui est la même chose, agiroit s'il n'avoit point de cupidité, & s'il n'étoit empêché d'agir que par sa cupidité : donc la grace excitante fortifie ceux mêmes qui n'auroient point la grace efficace.

On propose encore une autre objection, qui est à peu près de même nature que la précedente.

„ Une autre erreur de Pélage, dit-on, „ est qu'il faisoit consister la grace dans „ l'instruction & la doctrine. Or il paroît „ par tout ce que l'on dit de la grace uni- „ verselle, que l'on la fait consister en des „ lumieres & des connoissances & des pen- „ sées, que S. Augustin auroit dit certaine- „ ment n'être autre chose que la loi. Je dis

dis que c'eſt à peu près la même choſe que la premiere objection, car il n'y a rien de vrai dans cette ſeconde objection non plus que dans la premiere.

Il n'eſt point vrai que S. Auguſtin ait fait conſiſter l'erreur de Pélage à mettre la grace dans l'inſtruction & dans la doctrine. Il la fait conſiſter à ne mettre la grace que dans l'inſtruction & la doctrine. C'eſt dans la propoſition excluſive que conſiſte l'erreur, & non dans la propoſition affirmative, qui n'eſt une erreur qu'en la prenant dans le ſens excluſif, comme elle s'y prend ſouvent.

Il eſt certain au contraire, que pourvu qu'on reconnoiſſe la grace d'action & de volonté, on peut dire tant qu'on voudra ſans être Pélagien, qu'elle conſiſte encore dans la loi, la doctrine & l'inſtruction. En effet la doctrine & l'inſtruction ſont des eſpéces de ſecours que rien n'empêche d'appeller des graces, pourvu que l'on remedie à l'équivoque. Ce ſont des graces en un ſens étendu, & non dans un ſens étroit, & tout au plus ce ne ſeroit qu'une queſtion de mot.

On dit que les graces générales ſont des penſées & des connoiſſances, ou des pentes & des impreſſions ſur la volonté, & que tout cela appartient à la loi & à la doctrine. Mais on veut bien que tout cela ſoit reduit à la loi & à la doctrine. Alvarez en dit autant de la

grace suffisante des Thomistes ; mais il ne s'ensuit nullement de là, ni que la grace suffisante des Thomistes les approche de Pélage, ni qu'une grace génerale, qui est la même chose, soit Pélagienne.

Elle n'est pas Pélagienne parce qu'outre cette grace on admet encore la grace efficace. Elle n'aproche point du Pélagianisme, mais elle en éloigne davantage, parce qu'encore que ce fût une instruction, ce seroit une instruction surnaturelle surajoutée au libre arbitre, qui ne diminueroit point le besoin de la grace efficace, mais qui en seroit un surcroît.

Voici une troisiéme objection dont je ne comprens pas aussi le sens.

„ Enfin, dit-on, l'on peut encore juger „ si la grace génerale approche ou éloigne „ du Pélagianisme, en remarquant d'une „ part ce que l'on avoue, qu'il ne suffit pas „ afin qu'un don de Dieu soit une véritable grace, que ce soit seulement un don „ & un bienfait de Jesus-Christ, mais qu'il „ faut que ce soit une grace proprement „ ditte.

Je répons que cela ne suffit pas à-la-verité pour être une grace dans le sens auquel S. Augustin prend quelquefois le mot de grace, en ne l'entendant que des graces efficaces qui font agir ; mais cela suffit très-certainement pour être une grace de Jesus-Christ

Chriſt en un ſens plus étendu. La grace excitante eſt quelquefois diſtinguée par S. Auguſtin de la grace de Jeſus-Chriſt proprement ditte, & il ne traite ceux mêmes qui l'ont reçue que de gens qui ne ſont inſtruits que par la lettre & par la loi.

Mais cela n'empêche pas que la grace excitante ne ſoit dans un ſens plus étendu une vraie grace de Jeſus-Chriſt. Tout cela ne conſiſte qu'en queſtions de mots, dont on ne peut tirer de concluſions réelles.

Voilà cependant ſur quoi on accuſe les gens de convenir avec Pélage, Julien & les Semi-pélagiens, ce qui me fait dire qu'il n'y eût peut-être jamais d'accuſation moins fondée que celle-là ; & cependant on ne craint pas, ſur ce prétexte frivole, d'outrager un corps celebre de Théologiens, & de le refroidir dans la protection génerale qu'il n'a jamais refuſée à tous les défenſeurs de la grace efficace. C'eſt dans la verité ce que je ne comprens pas du tout, & qui meriteroit qu'on y penſât davantage que le P. H. n'y a penſé, quand il a fait ſon écrit.

CHAPITRE VI.

La grace générale ne tient rien du Semi-pélagianisme.

JE me suis contenté de prouver jusqu'ici que les Thomistes admettant clairement, & comme le principal article de leur doctrine, la grace d'action & de volonté, qui n'est dans l'homme que lorsqu'il agit, qui n'est point commune aux bons & aux méchans, mais qui discerne les bons des méchans; & reconnoissant cette grace comme vraiment efficace & nécessaire à toute action de piété, ils ne pouvoient être soupçonnez ni accusez de Pélagianisme sans une injustice inexcusable; puisque le Pélagianisme consiste essentiellement à nier cette grace. Et ainsi dire que des Théologiens qui l'admettent très-formellement, ne laissent pas d'être Pélagiens, c'est dire qu'ils sont Pélagiens sans l'être, & c'est proprement admettre des montagnes sans vallées, & tomber dans la plus visible contradiction qui fût jamais.

Je n'ai rien dit en particulier pour les justifier de Sémi-pelagianisme, parce que le Sémi-pelagianisme est une portion du Pélagianisme, & la justification totale du Pélagianisme enferme celle du Sémi-pelagianisme. Car comme l'heresie Pélagienne consiste

ſiſte à ne reconnoître point la grace d'action & de volonté, l'héréſie Semi-pelagienne conſiſte à ne reconnoître point cette même grace d'action & de volonté dans le commencement de la foi. Deſorte que ceux qui comme les Thomiſtes reconnoiſſent la néceſſité de la grace efficace, de la grace d'action & de volonté pour toute bonne action, & auſſi bien pour les commencemens de la foi que pour ſon accompliſſement & ſa conſommation, ſont egalement incapables de l'erreur Pélagienne & Semi-pelagienne, & n'en peuvent être accuſez ſans une contradiction évidente.

La preuve que l'héréſie Semi-pelagienne conſiſtoit dans la denegation de la néceſſité de la grace d'action & de volonté, qui eſt la grace efficace pour les commencemens de la foi, eſt évidente par les auteurs qui nous ont informez de cette héréſie, & il ne faut pour en être perſuadé que ce paſſage de S. Proſper dans ſa lettre à S. Auguſtin.

In iſtam verò talis gratiæ prædicationem, hi quorum contradictione offenditur, ideo ſe vel maximè contulerunt, quia ſi profiterentur ab ea omnia præveniri & ab ipſa ut poſſint eſſe donari, neceſſitate concederent Deum ſecundùm propoſitum & conſilium voluntatis ſuæ occulto judicio, & opere manifeſto aliud vas condere in honorem, aliud in contumeliam ... ſed re-

fugiunt istud fateri, divinoque ascribere operi sanctorum merita reformidant.

Voila donc ce que les Sémi-pelagiens ne vouloient pas reconnoître, & en quoi consistoit leur hérésie.

Ils ne vouloient pas, *omnia merita prævenire à gratia, & ab ea ut possint esse, donari.* Ils nioient la grace prévenante, la grace qui donne les mérites, non pour toutes les bonnes œuvres, mais pour les seuls commencemens de la foi. Or cette grace qu'ils nioient étoit la grace efficace, ce qui paroît clairement, & par ces termes, que cette grace qu'ils ne vouloient pas reconnoître, étoit *celle qui donne les mérites*, & parce que S. Prosper ajoute, que la raison pour laquelle ils la nioient, étoit qu'elle enfermoit par une consequence nécessaire la doctrine de la prédestination gratuite. Or il est ridicule de croire qu'aucune autre grace que la grace efficace puisse enfermer la nécessité d'admettre la prédestination gratuite.

L'erreur Semi pelagienne consistant donc à nier la nécessité de la grace efficace pour les commencemens de la foi, il est clair que cette erreur ne peut être attribuée sans une injustice manifeste, à ceux qui comme les Thomistes font une haute & manifeste profession de reconnoître la nécessité de cette grace, & que de dire en même tems des mêmes Théologiens qu'ils admettent la né-

ces-

ceſſité de la grace efficace, pour les commencemens de la foi, & qu'ils ſont Semi-pelagiens, c'eſt dire qu'ils ſont des montagnes ſans vallées. C'eſt former ne accuſation clairement contradictoire, & par conſequent clairement fauſſe & clairement inexcuſable.

Mais, dira-t-on, ne trouve-t-on pas des paſſages qui blâment les Semi-pelagiens d'avoir admis une grace génerale, & que veut donc dire S. Proſper quand il dit:

Gratia qua Chriſti populus ſumus hoc cohibetur
Limite nobiſcum & formam hanc aſcribitis illi,
Ut cunctos vocet illa quidem, invitetque, nec ullum
Præteriens, ſtudeat communem afferre ſalutem
Omnibus, & totum peccato abſolvere mundum.

Voila donc les Semi-pelagiens blâmez d'avoir admis une grace génerale, & la grace génerale alleguée comme partie de leur hereſie.

Mais il eſt étonnant que des perſonnes vraiment habiles aient pû être embarraſſées par une objection de cette nature.

Je n'examine pas quelle grace génerale eſt marquée par ces paroles de S. Proſper, ſi c'eſt

c'est une grace purement exterieure, une grace du createur, ou une grace du redempteur ; mais je dis qu'il est clair que cette grace génerale, telle qu'elle soit, étoit une grace exclusive de la grace efficace ; & c'étoit en cela que consistoit leur erreur. Ainsi S. Prosper ne pouvoit manquer de les condamner avec leur grace génerale, parce qu'ils substituoient la confession de cette grace commune en la place de la grace efficace, & ils n'admettoient l'une que pour exclurre l'autre, comme les Pélagiens ne faisoient valoir la loi que pour nier la grace efficace.

Mais si l'on sépare ces deux assertions, & qu'avec cette grace génerale on suppose qu'ils admettoient la nécessité d'une grace d'action, d'une grace de volonté, d'une grace efficace, alors cette grace générale n'auroit plus rien qui lui auroit pu faire mériter l'aversion de S. Prosper, & il auroit été aussi éloigné de la condamner, que S. Augustin l'auroit été de condamner le libre arbitre, l'instruction, la doctrine, prises pour des graces, si on les eût jointes avec la confession de la grace d'action.

Il est donc vrai, que comme c'est être Pélagien que de reconnoître la loi, la doctrine, l'exemple de Jesus-Christ pour de véritables graces dans un sens exclusif de la gra-

grace efficace, c'eſt auſſi une erreur Semi-pelagienne de reconnoître une grace générale avec excluſion de la veritable grace efficace.

Mais ſi tôt que l'on n'exclut point la néceſſité de la grace efficace, ce n'eſt ni Pélagianiſme, ni Semi-pelagianiſme d'appeller la loi, la doctrine, l'exemple de Jeſus-Chriſt du nom de grace, & ce n'eſt point non plus un Semi-pelagianiſme d'admettre une grace générale, pourvu que l'on admette la veritable grace efficace pour les commencemens de la foi.

Il ne faut point en cela diſtinguer les graces exterieures des graces interieures, les graces du créateur de celles du redempteur. Toute grace tant exterieure qu'interieure, tant grace du createur que grace du redempteur, eſt Semi-pelagienne, ſi on prétend s'en ſervir pour exclurre la grace d'action & de volonté, c'eſt-à-dire, la grace efficace, & l'etablir pour nier l'autre.

Nulle grace ni exterieure, ni du createur, ni du redempteur, n'eſt Semi-pelagienne, ſi elle eſt jointe à une claire confeſſion de la veritable grace efficace.

C'eſt pourquoi ceux qui ont prétendu procurer un grand avantage à la doctrine de la grace, en ſoutenant que la grace géne-

ra-

rale admise par l'auteur de la Vocation des gentils, n'est qu'une grace exterieure, n'ont pas certainement assez consideré de quoi il étoit question.

La grace exterieure générale qu'ils admettent, seroit contraire à la veritable grace, si on la prenoit en un sens exclusif de l'efficace.

Et si on ne la prend point dans ce sens exclusif, nulle autre grace générale n'y peut être contraire, parce que toute l'heresie & Pélagienne & Semipelagienne, consiste uniquement dans la *denegation* de la veritable grace efficace, soit pour toutes les bonnes œuvres, soit pour le commencement de la foi.

On demandera s'il ne s'ensuit pas de là, que la doctrine des Molinistes est vraiment Semi-pelagienne.

J'avoue que cela s'ensuit réellement; mais c'est pourtant encore un procès qui n'est pas formellement décidé. Les partisans de Molina ne nient pas en termes formels la grace d'action & de volonté, & ils soutiennent que la grace de volonté & d'action n'est pas nécessairement efficace. Ils pretendent que la grace Molinienne qu'ils admettent, est une grace d'action & de volonté.

Ils le pretendent à-la-verité sans raison; mais

mais enfin ils le prétendent, & cette prétention n'eſt pas formellement condamnée. Si c'eſt de mauvaiſe foi qu'ils le pretendent, Dieu en jugera; mais l'Egliſe ne veut pas ſe déclarer ſur ce point, & l'on eſt obligé de ſouffrir exterieurement ce que l'Egliſe juge à propos de ſouffrir, en ſe reglant dans le choix des opinions par les preuves de vérité que l'on peut avoir d'ailleurs pour diſcerner ce qu'il faut tenir.

IV.

IV. DISSERTATION.

Sur les penſées imperceptibles.

QUoique les objections qu'on m'a faites ſur le ſujet de ces penſées qu'on appelle imperceptibles, ayent été plus étendues par d'autres perſonnes que par le P. H. c'eſt néanmoins ſi hors de propos, & ſi à contre tems qu'il m'en fait un reproche, qu'il paroît qu'il en étoit fort occupé. Ainſi je me ſuis réſolu de le ſatisfaire encore ſur ce point, en y joignant des réponſes à ces objections plus amples que l'on m'a faites, dans leſquelles le P. H. trouvera la ſolution des ſiennes, que l'on peut plutôt appeller des railleries que des objections ſérieuſes.

Je ſuis d'autant plus porté à éclaircir le P. H. ſur cette matiere, qu'il n'y a preſqu'à s'expliquer & à s'entre-entendre, en ſorte que pourvu qu'on prenne bien le ſens des termes, je ne croi pas que perſonne puiſſe rejetter de bonne foi ce que j'ai appellé des penſées imperceptibles, ou des penſées auxquelles on ne penſe pas.

Pour debaraſſer cette matiere de quantité d'équivoques, il faut ſavoir que ce different ſur les penſées imperceptibles eſt né d'un

d'un lemme avancé par un très-habile homme, * comme un fondement ſolide de dix demonſtrations contre toute grace générale, & en particulier contre celle des Thomiſtes: car c'étoit celle qu'il s'étoit propoſé de réfuter.

* M. Arnauld. dans ſon Ecrit géométrique contre la grace générale.

Ce lemme étoit : *Qu'une ame n'a point été éclairée à l'égard d'une verité de morale, quand elle ne l'a point connue, & qu'elle n'a eu aucune penſée touchant cette vérité, & qu'elle n'a point été échauffée à l'égard d'un bien, quand elle n'a eu aucun amour ni aucun deſir qui l'ait portée vers ce bien.*

Celui que l'on prétendoit réfuter par ces demonſtrations, crut pouvoir nier cette propoſition par deux raiſons, que nous rapporterons ici.

Voiez le Traité de la grace générale. 2. partie p. 87. du I. Tome.

La premiere raiſon eſt, que l'on ne diſtingue pas dans cette propoſition deux ſortes de maniéres dont on peut être éclairé à l'égard d'une vérité, l'une *immédiate*, l'autre *médiate*.

Car on peut être éclairé à l'égard de cette vérité par une idée expreſſe, diſtincte & immédiate, qui nous la faſſe connoître nettement, expreſſément & immédiatement ; & on peut auſſi être éclairé à l'égard de la même verité par la connoiſſance d'un principe général, qui la contienne ſeulement confuſément & médiatement, en ſorte néanmoins qu'il ne tienne qu'à nous d'en être éclai-

éclairez distinctement, en nous y appliquant, & que nous n'en soions empêchez que par une passion blâmable qui porte l'esprit ailleurs.

Il est à remarquer que l'auteur de la proposition ne l'avoit avancée, que pour conclurre que celui qui n'avoit point été éclairé à l'égard d'une vérité, n'avoit point reçu la grace actuelle à l'égard de cette vérité, toute grace actuelle renfermant une lumiere; & qu'on ne l'avoit niée que pour soutenir qu'encore qu'on n'eût point été éclairé immédiatement & expressément à l'égard d'une verité, on pouvoit néanmoins avoir eu une grace actuelle à l'égard de cette vérité, parce qu'on auroit pu connoitre des principes, qui nous auroient pu conduire l'esprit à la connoissance distincte de cette vérité, si on s'y fut appliqué, & qu'ainsi la proposition avancée n'étoit ni véritable ni solide.

L'Evangile même nous fournit plusieurs exemples de ces véritez, qui ont pu être connues seulement médiatement & par leurs principes, dans lesquels il ne laisse pas de témoigner que ceux qui ne tiroient pas certaines consequences étoient blâmables. En voici un exemple.

Il est marqué dans l'Evangile que les Pharisiens ne croient pas qu'il fût permis de guérir un homme le jour du sabbat: c'est pour-

pourquoi ils épioient ſi Jeſus-Chriſt guériroit le jour du ſabbat un homme qui avoit la main ſéche, pour en prendre ſujet de l'accuſer; *Ut accuſarent illum*, dit S. Marc. Marc. 3. 2.

Or l'Evangile témoigne qu'ils étoient très coupables dans cette ignorance, juſques là qu'il eſt dit que Jeſus-Chriſt les regarda avec colére, & qu'il s'attriſta de l'aveuglement de leur cœur: *Circumſpiciens eos cum ira, contriſtatus ſuper cœcitate cordis eorum.* Ib. 5. Les Phariſiens avoient donc tort de ne porter pas ſur ce point un jugement tout contraire à celui qu'ils en portoient; & la raiſon que Jeſus-Chriſt en allégue c'eſt qu'ils avoient dans l'eſprit des principes qui leur devoient faire conclurre tout le contraire de ce qu'ils croioient.

La verité ignorée étoit qu'il étoit permis de guérir un homme le jour du ſabbat; le principe connu parmi les Phariſiens étoit qu'il étoit permis de retirer le jour du ſabbat une bête qui ſeroit tombée dans une foſſe, & leur tort conſiſtoit à n'avoir pas tiré de ce principe cette conſéquence, qu'il eſt donc permis de guérir un homme.

Ils ignoroient qu'il fût permis de guérir un homme le jour du ſabbat; mais Jeſus-Chriſt leur fait voir qu'ils avoient dans l'eſprit des principes qui le leur devoient apprendre; car Jeſus-Chriſt les convainc de leur erreur par des principes connus.

Il

Il y a donc des connoissances de principes, dont on doit tirer certaines conclusions, & l'on est blâmable quand on ne les tire pas ; & par consequent il est vrai de dire, que quoiqu'on ignore une vérité particuliére, il suffit de savoir le principe qui la contient, pour être obligé de cesser de l'ignorer, & que c'est être éclairé sur cette verité particuliere, que d'être éclairé sur le principe. Il n'est donc pas vrai que qui n'est pas éclairé immédiatement sur une vérité de morale, ne soit point éclairé du tout, parce qu'il peut suffire d'être éclairé sur le principe, pour être obligé d'en tirer la verité ignorée. Voici encore un autre exemple de même nature.

Jesus-Christ se plaint de même de l'aveuglement & de la folie des Pharisiens sur le sujet de deux autres maximes qu'il leur reproche. L'une est de dire, que de jurer par le temple, ce n'est rien ; mais que de jurer par l'or du temple, on est obligé à son serment.

Matth. 23. 16.

L'autre est de dire, que ce n'est rien de jurer par l'autel ; mais que si on jure par le don qui est sur l'autel, on est obligé à tenir ce qu'on a juré.

v. 18.

Il refute l'une & l'autre erreur par deux maximes qu'il suppose leur être connues : l'une, que le temple qui rend l'or sacré, est plus grand que l'or : l'autre que l'autel

tel qui rend le don ſacré, eſt plus grand que le don.

Il ſuppoſe donc que la clarté de ces principes les devoit éclairer ſur les concluſions qu'ils ignoroient, & qu'ainſi la lumiere que Dieu nous donneroit ſur quelque principe, s'étend naturellement ſur toutes les véritez qu'il renferme, & que l'on en peut tirer.

Auſſi c'eſt par cette raiſon que S. Thomas aiant ſuppoſé que la loi ſurnaturelle ne peut pas être entierement effacée de l'eſprit des hommes, quant à ces premiers principes communs: *Quantùm*, dit-il, *ad prima principia communia, lex naturalis nullo modo poteſt à cordibus hominum deleri in univerſali*; il en conclut, que cette connoiſſance des premiers principes eſt une lumiere ſuffiſante, capable de découvrir les concluſions particulieres; & il ajoute qu'elle peut neanmoins être effacée dans les actions particulieres, parce que la raiſon eſt empêchée par la concupiſcence ou quelqu'autre paſſion d'appliquer le principe commun à ce qu'il convenoit de faire: *Deletur tamen in particulari operabili, ſecundùm quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile propter concupiſcentiam aut aliquam aliam paſſionem.* La lumiere du principe eſt donc ſuffiſante pour découvrir la vérité particuliere, & la concupiſcence 2.2.q.94. art. 3.

n'en empêche pas. Et ainsi c'est avec raison qu'on a nié le lemme, qui affirme qu'une ame n'est point éclairée à l'égard d'une verité, quand elle ne l'a point connue, & qu'elle n'a eu aucune pensée à l'égard de cette vérité: car il suffit, afin qu'on la puisse découvrir, que l'ame soit éclairée sur les principes qui la contiennent en leur maniere, & qui donnent le pouvoir de la découvrir.

Ce ne seroit qu'une question de nom, de savoir si l'on pourroit dire d'une vérité, que l'on ne connoît que par son principe, qu'elle est contenue dans ce principe, comme dans une pensée imperceptible. Ce qui rend cette expression extraordinaire est, parce que la pensée du principe n'est en aucune sorte la pensée de la vérité que l'on en tire. Je ne sai si on l'a dit, mais je veux bien demeurer d'accord qu'il vaut mieux dire avec l'auteur qui a fait exprès un traité contre les pensées imperceptibles, que c'est sans raison qu'on voudroit faire passer la pensée ou la connoissance qu'on a d'un principe, lorsqu'on n'a aucune pensée ou connoissance de la conclusion qu'on en peut tirer, pour une pensée imperceptible de cette conclusion. Je n'ai pu trouver d'endroit, comme j'ai dit, où l'on se soit expliqué de la sorte.

Mais que cette maniere de parler soit pro-

propre ou impropre, metaphorique ou non metaphorique, & enfin qu'on appelle ces principes connus, penſées imperceptibles à l'égard de la concluſion, ou qu'on ne les appelle pas de ce nom, ce n'eſt point du tout de quoi il eſt queſtion. Il s'agit uniquement de la vérité du lemme avancé. Or quoiqu'on ne diſe point à l'égard des choſes qui ne peuvent être connues que par leur principe, qu'elles ſont connues par des penſées imperceptibles, il eſt toujours vrai que le principe donne lieu de les connoître, & qu'il contient une lumiere qui peut faire découvrir la vérité ignorée, & qu'ainſi le lemme dont il s'agit, *Que qui n'a aucune penſée touchant une verité, n'eſt point éclairé ſur cette vérité*, n'eſt point vrai; parce que quoiqu'il ne ſoit point éclairé par une penſée particuliére, il peut être éclairé par la lumiere du principe ſupérieur.

Il n'y a donc point en cela de ſophiſme, & il n'eſt point vrai non plus qu'on ait pris le pouvoir de penſer, pour une penſée actuelle de la vérité ignorée. Car l'on n'a jamais voulu dire autre choſe que ce que l'auteur méme, qui m'accuſe de ce prétendu ſophiſme, accorde en termes formels: *On peut bien dire que celui qui connoît un principe, peut par là arriver à la connoiſſance de la concluſion qui s'en tire.* C'eſt tout ce que j'ai

voulu dire ; & je n'ai rien prétendu davantage, & il me paroît que l'auteur demeure d'accord de tout ce que j'ai prétendu.

On peut dire la même chose sur un autre reproche que l'on m'a fait dans ce même écrit. *Il est encore plus etrange*, dit-on, *qu'on veuille faire passer pour la pensée imperceptible d'une verité, l'ignorance de cette vérité, lorsque c'est par sa faute qu'on l'ignore.*

Je ne sai d'où est tiré ce langage que l'on m'attribue, *que l'ignorance d'une verité soit une pensée imperceptible*, & je consens de bon cœur que l'auteur de cet écrit le condamne tant qu'il voudra par tout où il le trouvera. Mais ce que je prétens, c'est que la doctrine des Théologiens, qui enseignent que toute ignorance est vincible, & se peut surmonter par la connoissance des principes superieurs, est une conviction contre le lemme en question, parce que, selon ces Théologiens, ces principes que l'on n'ignore pas, donnent le pouvoir de découvrir la vérité ignorée. C'est la même chose que ce que l'on vient de prouver, & cela ne fait pas une difficulté séparée.

Mais n'avez-vous pas prétendu, dira-t-on, qu'il y a des pensées imperceptibles, & n'avez-vous pas voulu faire servir cette pré-

prétention pour avoir ſujet de nier ce lemme conteſté?

Oui je l'ai prétendu, mais ç'a été par une ſeconde ſolution de ce lemme, & dans trois cas que j'ai marquez. On les ſépare expreſſément de la premiere ſolution, & ce n'eſt que dans cette ſeconde ſolution que l'on dit que l'on peut connoître quantité de véritez morales d'une maniere imperceptible.

Le premier eſt, quand on conçoit des véritez ſans les revêtir d'aucunes paroles: car alors l'idée que l'on en conçoit n'eſt guere diſtincte, & s'oublie facilement, comme l'auteur de l'écrit contre les penſées imperceptibles en demeure lui-même d'accord.

Le ſecond, quand on les conçoit de la maniere qu'on conçoit les propoſitions d'un enthymême, qu'on n'exprime point: car l'idée qu'on en a, eſt encore fort peu diſtincte, & s'efface de même très aiſément.

Le troiſieme cas eſt, quand on les conçoit comme certaines vues acceſſoires qu'on joint à l'objet direct & principale de la penſée. Cette idée eſt encore très-ſujette à l'oubli, & par l'oubli à l'imperceptibilité entiere.

On prétend ſur tout cela que j'ai pris une

moindre perceptibilité pour une imperceptibilité entiere.

Je répons que j'ai entendu une imperceptibilité suffisante pour nier le lemme dont il s'agissoit. Or sur ce point je ne croi pas qu'on puisse refuser de m'accorder autant & plus que je n'en demande. Je prie seulement qu'on fasse atttention à quelques remarques.

La premiere est, que j'ai bien appellé ces pensées imperceptibles, mais que je n'ai point dit que l'esprit ne les sentît pas, j'ai dit au contraire très-expressément qu'il les sentoit. Il n'en faut point d'autres preuves que ces quatre passages qui se trouvent dans l'écrit où l'on m'accuse d'avoir admis des pensées purement imperceptibles.

1. *Passage.* „ On a prouvé dans l'art de „ penser qu'il y avoit plusieurs idées jointes „ à l'objet direct de la pensée qu'on avoit „ toujours SENTIES, quoiqu'on n'y eût „ point encore fait de réflexion expresse.

2. *Passage.* On ne sent l'injustice que par une idée accessoire, que l'on ne distingue pas nettement, mais dont on SENT seulement l'impression.

3. *Passage.* Chaque livre imprime dans l'esprit deux sortes d'idées. Il y imprime des pensées formelles, exprimées & connues distinctement, & outre cela il y en imprime

me d'autres indiſtinctes que l'on SENT & que l'on auroit peine à exprimer.

4. *Paſſage.* L'eſprit ſe rend, dit-on encore, à une penſée en vertu d'une maxime qu'il ne fait QUE SENTIR.

On n'a donc jamais nié que l'eſprit ne ſentît les penſées que l'on a appellées imperceptibles; & comme ce qu'on appelle *ſentiment* n'eſt qu'une moindre perceptibilité, on n'a jamais nié cette moindre perceptibilité.

Cela fait voir clairement que ces penſées qu'on appelle imperceptibles, ne ſont autres que celles qui ſont connues par ſentiment, & que tout cela n'eſt fondé que ſur une vérité aſſez commune, & qui eſt marquée par divers auteurs, & entre autres par M. Paſcal, qu'il y a beaucoup de choſes qu'on ne connoît que par *ſentiment*, par où l'on veut dire qu'on n'en a pas d'idée diſtincte, maniable, formée. Or quand il s'agit de ces ſortes de choſes, on ne peut pas dire qu'on ne les *ſent* point; mais on peut dire fort bien qu'elles ſont imperceptibles, parce qu'on ne les conſidere pas dans l'état où l'on les ſent, & dans lequel on les pourroit appercevoir ſi on s'y appliquoit, mais dans l'état où elles tombent bientôt après, où l'on les oublie entierement. Ainſi elles ſont d'abord peu perceptibles, & enſuite purement imperceptibles.

Voila tout le myſtere des penſées imperceptibles. Il n'en faut point chercher d'autres. Ce ne ſont que les penſées connues d'abord par ſentiment ; c'eſt-à-dire, des penſées délicates, promptes, confuſes, indiſtinctes & enſuitte oubliées. Or qui peut trouver étrange qu'on ait appellé ces ſortes d'idées, imperceptibles ? Cependant il y a une infinité de choſes que nous ne connoiſſons que par des penſées de cette ſorte.

Et c'eſt en vain qu'on objecte qu'il eſt de la nature de l'eſprit des hommes de concevoir ces penſées par une réflexion ſecrete, *cogitationis ſuæ conſcium eſſe.* Car cela ſe doit entendre de les concevoir telles qu'elles ſont. Si ce ſont des penſées diſtinctes, l'eſprit les conçoit diſtinctement ; mais ſi ce ne ſont que des vues confuſes, il ne fait que les ſentir. L'auteur pourra appeller, s'il veut ce que j'ai nommé ſentiment, une moindre perceptibilité, pourvu qu'il avoue que l'imperceptibilité y eſt entiere, quand ce ſentiment eſt oublié, ce qui arrive bientôt après qu'il a paſſé par l'eſprit.

C'eſt donc en vain qu'on s'efforce de prouver qu'il n'y a point de penſées imperceptibles : c'eſt vouloir prouver qu'il n'y a point de penſées oubliées ; car dès la qu'une penſée eſt oubliée, elle eſt parfaite-

ment

ment imperceptible, & dès là qu'on ſe ſouvient encore qu'on l'a eue, elle n'eſt pas parfaitement oubliée.

Or qui peut pretendre qu'il n'oublie rien? Notre eſprit n'eſt-il pas convaincu à tout moment qu'il oublie une infinité de choſes. L'oubli s'étend même aux penſées les plus formelles, les plus réitérées. Combien efface-t-il plus facilement ces vues fines & ces ſentimens déliez, qui ne ſubſiſtent preſque pas plus dans l'eſprit, que des caracteres écrits ſur l'éau. Des mots qui compoſent des propoſitions formelles donnent de la conſiſtance à nos connoiſſances; mais ſans cela les purs ſentimens font des impreſſions ſi promptes, qu'on a de la peine à ſe ſouvenir qu'on en ait été frappé.

Ces ſentimens deliez joints à l'oubli qui les ſuit toujours de près, ſont donc ces penſées imperceptibles que l'on a voulu marquer; & par là il eſt facile de voir qu'ils ſont très propres à détruire le lemme qui ſert de fondement aux demonſtrations contre les graces génerales. On prétend que les infideles, comme les Canadois, Iroquois, Epicuriens, athées, péchent contre quantité de véritez de morale ſur leſquelles ils n'ont jamais été éclairez, & l'on en conclut qu'ils n'ont donc jamais reçu de graces génerales ſur ces véritez, parce

que toute grace eſt une lumiere qui les auroit éclairez.

Je répons que l'on ne ſauroit ſavoir ſi ces infideles n'ont point éte éclairez ſur ces véritez par des lumieres qu'ils ont reçues de Dieu, parce qu'il y a quantité de ces lumieres qui ne ſont que des ſentimens qui ſont peu perceptibles, pendant qu'on les a, & qui deviennent imperceptibles par l'oubli. Ces ſortes de penſées ne peuvent donc ſervir de preuves que ces infidéles n'ont point été éclairez de Dieu. Il paſſe par l'eſprit de tous les infidéles une infinité de penſées, qui s'effacent à meſure qu'il en eſt frappé. Peut-être que ces lumieres de morale en étoient du nombre. Qui peut dire qu'elles n'en étoient pas, & qui le peut ſuppoſer ſans temerité? Il eſt certain par les Péres que Dieu a gravé dans l'eſprit de ces infidéles la loi naturelle. Qu'eſt-ce que cette loi naturelle, que l'impreſſion de ces véritez de morale?

Il eſt certain que Dieu leur a fait connoître les regles immuables de la juſtice une infinité de fois. Il eſt certain que le Verbe eternel a ſouvent lui dans leur eſprit. Qui peut aſſurer qu'il n'y a point lui par la decouverte de ces véritez de morale que les méchans ont ſenties, mais qu'ils n'ont point compriſes, & auxquelles ils n'ont point conſenti?

Mais

Mais, dit-on, ils ne ſe ſouviennent point qu'ils aient connu ces véritez de morale. C'eſt qu'elles leur ont été découvertes par forme de ſentiment & non par forme de propoſition diſtincte; ce qui met une telle différence entre les idées, qu'on ne s'apperçoit pas qu'une penſée diſtinctement exprimée n'eſt dans le fond que la même vérité que l'on a ſentie par une penſée confuſe. C'eſt encore parce que la plus part de ces ſentimens ont été effacez par l'oubli, ce qui fait qu'on ne ſe ſouvient point de les avoir jamais eues; & ainſi ils tiennent lieu proprement de penſées imperceptibles.

Je pourrois marquer divers autres moiens par leſquels ce que j'ai appellé des ſentimens, deviennent encore moins perceptibles.

Il y a dans l'eſprit de certains ſentimens qui reſultent de l'aſſemblage d'un aſſez grand nombre d'objets dont l'idée contribue à les former; & comme ces objets ſont rarement unis, ces ſentimens ſont d'ordinaire fort rares, & ne ſe renouvellent pas facilement, ainſi l'impreſſion en eſt d'autant plus légere & moins durable.

Il y a des ſentimens qui ſont les effets d'autres ſentimens & qui en produiſent d'autres: car l'eſprit frappé d'un ſentiment peut concevoir encore d'autres idées par le

moien de ce sentiment, & cette nouvelle idée en peut faire concevoir d'autres. Plus l'esprit est pénetrant, plus il porte loin ses vues; & plus ses vues sont étendues, plus elles sont aisées à s'effacer de l'esprit.

La seule multitude des objets que l'esprit conçoit tout à la fois, fait qu'il y en a qui s'effacent plus facilement que les autres, & qu'en s'effaçant, les idées des sentimens qu'on en a, deviennent imperceptibles.

La passion qui favorise quelques-unes de nos idées, porte naturellement les autres dans l'oubli. Ainsi les pensées imperceptibles ont mille causes differentes; & c'est ce qui fait, comme il a été remarqué, que nous discernons peu notre amour dominant, & qu'il y a un très grand nombre de nos desirs qui s'échappent à la vue de notre esprit. On en a peut-être eu quelque leger sentiment, quand on les a éprouvez; mais ensuite d'autres les ont cachez, pour le dire ainsi, en se faisant plus remarquer.

Enfin une des grandes causes qui rend ces idées de vérité que Dieu donne, moins perceptibles, ou tout à fait imperceptibles, est le mélange que l'homme en fait avec des idées grossieres & sensuelles que la cupidité lui fournit. Car souvent il ne les a pas plutôt reçues qu'il les incorpore & les paîtrit avec ses idées corrompues, & n'en fait qu'une idée totale sans se souvenir des dif-

différentes sources qu'elles peuvent avoir, ni qu'elles aient jamais été séparées.

Je n'ai donc point besoin d'expliquer ici comment dans les enthymêmes la proposition qu'on n'exprime point, devient peu à peu imperceptible, & de même comment dans les propositions accessoires on conçoit quelqu'autre chose que l'objet direct; c'est-à-dire, de prouver directement l'imperceptibilité de ces idées, cela peut arriver en cent manieres. Mais je me contente de ce que l'auteur m'accorde, qui est qu'on les conçoit obscurément & confusément: car cela suffit pour prouver que cette idée obscure devient peu de tems après entiérement imperceptible. Il n'y a sur cela qu'à en appeller à l'experience de tout le monde, & à leur demander de bonne foi, si après avoir lu ou entendu de ces discours où il y a plusieurs idées & plusieurs propositions supprimées, comme l'histoire de Tacite, ils se souviennent longtems de ce sentiment obscur qu'ils ont eu de ces propositions & de ces idées, & à leur faire la même question sur ce qu'on appelle les propositions accessoires jointes à des idées principales.

Je ne m'arrêterai pas non plus à ce que l'auteur dit de certaines actions que j'avois attribuées à une pensée imperceptible, & qu'il prétend être purement machinales. Tout cela ne décide rien, & quand on ôteroit du nom-Arm. Voiez les Regles du bon sens art. 5. Tom. 2. des écrits de M.

nombre des pensées imperceptibles ces deux ou trois exemples dont l'auteur prétend faire des mouvemens de machines, il en resteroit assez. J'aime donc mieux venir tout d'un coup à ce qu'il appelle ses preuves.

I. Preuve.

„ Le principal effet de la grace générale, „ à l'égard de l'entendement, est de l'é- „ clairer en lui donnant quelque bonne pen- „ sée qui rende la volonté proportionnée à „ l'accompliſſement des commandemens, „ dont les principaux ſont d'aimer Dieu, „ de l'adorer, de le prier, & de lui rappor- „ ter nos actions, comme à notre derniere „ fin.

„ Or il eſt contre le bon ſens qu'une pen- „ ſée *imperceptible*, c'eſt-à-dire, qu'une „ penſée que l'on prétend que j'aurois „ eu cent & cent fois ſans que je m'en fuſ- „ ſe jamais aperçu, ait pu avoir cet effet, „ de rendre ma volonté proportionnée à „ l'accompliſſement des commandemens „ d'aimer Dieu, de le prier, &c. ſuppoſé „ qu'elle n'y auroit pas été proportionnée „ ſans cette penſée imperceptible. Car à „ quoi me pourroient ſervir aux choſes im- „ portantes des penſées de cette nature, „ quand on m'aſſureroit que je les aurois „ eues mille fois, ſi on m'avoue en même „ tems,

„ tems qu'il y a tout lieu de croire que je „ ne me ſuis jamais apperçu de les avoir „ eues.

„ Il eſt donc contre le bon ſens de nous „ aſſurer que Dieu n'a jamais manqué d'é- „ clairer tous & chacun des hommes par „ de bonnes penſées, qui ont rendu leur vo- „ lonté proportionnée à l'accompliſſement „ des commandemens, lorſqu'on eſt reduit „ à dire, qu'à l'égard de preſque tous les „ hommes, c'eſt-à-dire, de cent pour un, „ ces prétendues bonnes penſées n'auroient „ été que des penſées imperceptibles.

Reponse.

Il eſt naturel de prendre les mots dans le ſens qui nous favoriſe davantage; auſſi l'auteur de ce traité ſait fort bien ſe ſervir de ce privilege de la nature, & ne manque jamais d'emploier le mot d'imperceptible dans le ſens qui le favoriſe : mais comme dans ces ſortes de choſes il en faut toujours revenir à la vérité, *ad verum ſemper redeundum eſt*; & puis que j'ai dit pluſieurs fois, que ces penſées que j'ai appellé imperceptibles, étoient *ſenties*, qui eſt une maniere d'appercevoir, mais plus fine & plus délicate, & dont on ſe ſert à l'égard des choſes qui ſont apperçues par ce qu'on appéle *ſentiment*, il auroit dû, ce me ſemble, conclurre

clurre que par le mot d'imperceptible je n'ai entendu qu'une moindre perception, qui devenoit par l'oubli une entiere imperceptibilité.

Mais après tout il ne s'agit pas en quel ſens j'ai pris ce terme : quand je m'y ſerois trompé, le lemme qui étoit en queſtion n'en ſeroit pas plus véritable, pourvu qu'en ſubſtituant un autre terme qui ſeroit plus juſte, on faſſe le même effet, qui eſt de montrer que ce lemme dont il s'agit, n'a pas dû être ſuppoſé. Je prie donc l'auteur de l'écrit, au lieu du mot *imperceptibles*, de ſubſtituer la notion de *ſentimens obſcurs & moins perceptibles*, qui deviennent imperceptibles par l'oubli qui y ſuccede, & il verra que ce ne ſera pas le ſyſtéme, mais le lemme qui ſera renverſé.

Je répons donc en un mot qu'il n'eſt nullement contre le bon ſens de dire, que Dieu préſent intimement à l'eſprit de tous les infidéles, leur ait fait ſentir en diverſes occaſions aſſez fréquentes les veritez de la loi naturelle, qu'ils aient tous eu des ſentimens & des perceptions obſcures de cette loi qu'ils ont peu à peu oubliées, parce que la concupiſcence qui les preſſoit au contraire a fait ſur leur eſprit des impreſſions plus vives & plus fortes. Et de peur qu'on ne traite cette opinion d'une chimére, on la pourroit rendre probable par toutes les preuves

que

que l'on en a produites & entr'autres par ce paſſage : *Et lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt*, qui nous marque une lumiere préſente à tous les méchans, déſignez par le mot de *tenebres*, & une lumiere qui luit actuellement, & qui n'eſt pas ſeulement préparée à luire, mais que les méchans ne comprennent jamais; ce qui marque que ce n'eſt pas une lumiere naturelle, qui peut être compriſe par les méchans, mais une lumiere de grace.

J'avoue que j'ai peine à entendre traiter ces paſſages de *myſtiques*, ſans qu'on puiſſe alléguer aucun ſens raiſonnable de ce terme par lequel on prétend éluder des paſſages très-formels de l'Ecriture, qui ſont à la tête du plus elevé de tous les Evangeliſtes.

Tous les méchans ont donc une lumiere, dira-t-on ? Les Péres nous en aſſurent, en nous repréſentant le Verbe comme un ſoleil qui frappe à la porte de l'ame, *pulſat*, ce qui marque une impreſſion réelle. Ils la ſentent tous, c'eſt-à-dire, qu'ils connoiſſent obſcurément, mais ſuffiſamment, ce qu'elle leur découvre ; mais ils la rejettent tous par le mouvement d'une concupiſcence plus forte. Et ainſi cette doctrine eſt entierement la même que celle de S. Thomas & des Théologiens, qui ſoutiennent que la loi naturelle ne peut être effacée de l'eſprit quant à ſes premiers principes, ou plutôt elle

elle est même plus facile à concevoir. Car, selon S. Thomas & ces Théologiens, on ne sauroit même oublier les premiers principes de la loi naturelle, au lieu que rien n'empêche de dire, qu'on peut oublier ces impressions de Dieu qui nous font connoître les véritez de la loi naturelle.

Qu'est-ce donc qu'il y a contre le bon sens dans cette doctrine, & pourquoi demander à quoi pourroient servir des pensées de cette nature ? Car qu'y a-t-il de plus aisé, que de répondre qu'elles pourroient servir pour éviter les actions défendues par ces veritez, puis qu'on ne les commet que par les mouvemens d'une concupiscence plus forte qui pousse la volonté à les violer ? Elles servent donc comme toutes les autres graces emportées par une concupiscence plus forte, & il n'y a sur ce sujet aucune difficulté particuliere.

II. Preuve.

„ Un autre effet de la grace générale est „ de rendre inexcusables ceux à qui Dieu „ la donne, & qui sans cela seroient excusa- „ bles. C'est sur quoi l'auteur du systé- „ me insiste fort, jusqu'à faire entendre „ qu'il auroit autant de peine à concevoir „ que l'homme qui n'auroit point reçu de „ Dieu cette grace générale, fût coupable

„ de-

„ devant Dieu en ne lui obéiſſant pas, qu'on
„ en auroit à comprendre qu'un homme
„ qui n'auroit point de jambes, fût cou-
„ pable de ne point courir, quoique ce fût
„ par ſa faute qu'il auroit eu les jambes caſ-
„ ſées.

„ Or qu'y a-t-il de plus ridicule, que
„ de s'imaginer d'une part que Dieu n'au-
„ roit pu condamner avec juſtice une infi-
„ nité de perſonnes qui auroient violé ſes
„ commandemens, s'ils n'avoient eu aucu-
„ ne penſée touchant l'obligation de les ob-
„ ſerver; (c'eſt ce que ſuppoſe l'auteur
„ du ſyſtéme) & de prétendre de l'autre,
„ qu'il les peut très-juſtement condamner,
„ pourvu qu'ils aient reçu de Dieu tou-
„ chant l'obligation d'obſerver les comman-
„ demens, des penſées imperceptibles qu'ils
„ ne ſe feroient jamais apperçu d'avoir?
„ Ignore-t-on moins ſon devoir, quand
„ on n'en a que des penſées imperceptibles,
„ que quand on n'en a point du tout? Y
„ a-t-il de la difference entre ne me rien dire
„ du tout du peril où je ſerois de tomber
„ dans une embuſcade, & de me le dire
„ en une langue que je n'entendrois point?
„ Et celui qui ne m'en auroit averti que de
„ cette maniere, pourroit-il me taxer d'im-
„ prudence, de ne m'être pas gardé de tom-
„ ber dans cette embuſcade, après l'avis
„ qu'on m'avoit donné de l'éviter?

„ C'eſt

„ C'est donc se moquer du genre hu-
„ main, que d'avoir recours à de préten-
„ dues pensées imperceptibles, pour empê-
„ cher qu'on ne trouve des absurditez qui
„ sautent aux yeux dans le systéme d'une
„ grace universelle, que l'on prétend être
„ telle, que ceux à qui elle n'auroit point
„ été donnée, ne pourroient être condam-
„ nez de Dieu pour avoir violé ses com-
„ mandemens, au lieu que s'ils les violent
„ l'aiant reçue, ils en seront très-justement
„ condamnez.

Reponse.

Ce second argument est aussi fondé comme le premier sur le sens litteral & grammatical que l'auteur donne au mot *d'imperceptible*. Et ce ridicule qu'il y trouve cessera, si l'on entend par ces pensées qu'on a appellé imperceptibles, des pensées *senties*, c'est-à-dire, conçues par sentiment & par des vues promptes & rapides qui tombent très-facilement dans l'oubli & par l'oubli dans une entiere imperceptibilité. Il est si peu étrange & si peu ridicule qu'on ait prétendu qu'il y a des pensées de ce genre, qu'une partie de nos pensées en sont. Il n'est point étrange qu'on n'y consente jamais, parce qu'elles trouvent dans l'ame une concupiscence plus forte, ce qui arrive dans

dans toutes les lumieres que l'on rejette, quoique conformes aux principes de la loi naturelle, comme le dit S. Thomas. Il n'eſt point étrange que Dieu puniſſe ceux qui n'y conſentent point, parce que c'eſt par leur malice qu'ils y reſiſtent. Il n'eſt point étrange, qu'on les appelle des penſées imperceptibles, parce que n'aiant été jamais que très-foiblement apperçues, il ſe trouve même que ce foible ſentiment paſſe incontinent par l'oubli dans une entiere imperceptibilité. Je ne vois donc point encore quelle force l'auteur peut trouver dans cet argument pour détruire ce que l'on a dit contre la propoſition qu'il établiſſoit pour fondement de ſes demonſtrations.

Mais je veux ici faire davantage, & par un aveu ſincere aller au devant de quantité de raiſonnemens qu'il pourroit faire ſur cette matiere.

Je reconnois donc de bonne foi que lorſque je me mis la premiere fois à écrire de la grace génerale, je n'avois encore que les ſentimens ordinaires des Thomiſtes ſur cette matiere. J'étois ſeulement frappé aſſez vivement des inconveniens que je trouvois dans les demonſtrations qu'on m'avoit envoiées, que je regardois comme pouvant être priſes pour un deſſein d'attaquer le grand corps des Théologiens qui y étoit intéreſſé.

Il

Il me paroissoit que c'étoit fort à contre tems que l'on se mettoit à dos tout le corps des Thomistes, puisque, selon ces demonstrations, il s'ensuivoit nettement que leur doctrine de la grace suffisante Thomistique étoit fausse & insoutenable ; rien n'étant plus clairement & plus certainement faux que les opinions dont on peut démontrer la fausseté.

Je crus donc qu'il n'étoit nullement de l'utilité de l'Eglise de faire cette demarche en ce tems, & que les suites en pouvoient être dangereuses ; puisque l'on se privoit par là de la voie de mettre à couvert la doctrine de S. Augustin & la grace efficace sous l'autorité des Thomistes, dont l'orthodoxie est reconnue à Rome.

Je doutois de plus si la vérité n'auroit point besoin de cet appui, & j'étois persuadé qu'il n'étoit point de la prudence de s'en priver que sur une conviction certaine de la fausseté de cette doctrine, ce que je ne voiois point du tout dans ces prétendues démonstrations. Je me mis donc dans l'esprit d'y répondre ; & c'est ce que j'ai fait dans le premier écrit, & afin qu'on ne jugeât pas que cette doctrine des Thomistes fût une opinion purement chimérique & sans aucune preuve, j'en proposai quelques unes dans ce même écrit que j'ai depuis reduites dans un ordre plus methodique par

un

un ſecond écrit, où pour étouffer l'origine de ce different, il n'eſt plus parlé de demonſtrations.

Cependant la ſincerité m'oblige d'avouer ici, que lorſque j'ai fait l'un & l'autre, je n'avois pas encore fait aſſez de réflexion, qu'il y avoit certains Théologiens plus retenus comme Gregoire de Rimini, Capreolus & autres qui n'alloient pas ſi avant que d'autres Thomiſtes dans la maniere de défendre leur ſentiment, & qui ne diſoient pas que ſans cette grace les hommes ſeroient excuſables de leurs péchez. Et comme j'ai toujours eu dans l'eſprit de ne condamner aucun des Théologiens célebres, & de laiſſer ces condamnations à d'autres, j'ai mieux aimé depuis ne rien dire de contraire au ſentiment des Théologiens moderez, que de ſuivre les ſentimens de ceux qui vont plus avant qu'eux.

Par exemple, il y en a qui ne font pas difficulté de dire que ſans la grace ſuffiſante l'homme ne ſeroit pas coupable dans la transgreſſion des commandemens de Dieu. Alvarez dit nettement dans la diſpute 77. que ſi cette grace vraiment ſuffiſante n'étoit pas donnée aux hommes, on ne pourroit pas imputer à faute la transgreſſion des commandemens à ceux qui manquent de les accomplir, & la plûpart des autres Thomiſtes parlent de la même ſorte.

Ce-

Cependant ce sentiment n'est point lié nécessairement avec l'opinion de la grace suffisante générale ; car il est certain que Dieu a pu donner une grace de cette nature. Il peut avoir eu d'autres raisons en la donnant, sans qu'elle soit nécessaire pour rendre les hommes coupables, & ainsi j'ai cru me devoir abstenir de parler comme Alvarez & d'autres Thomistes. Je ne prétens donc point du tout à présent que l'homme ne fût pas coupable quand il seroit privé de cette grace : j'aime mieux dire qu'il n'en est jamais privé, que de décider que s'il en étoit privé, il ne seroit point coupable. Si donc l'auteur a trouvé quelque chose dans ces écrits qui favorise ce sentiment, qu'*il le* mette, s'il lui plaît, au rang de ces suites avancées avec trop peu de réflexion sur le sentiment de quelques auteurs, & qui m'ont paru depuis n'être point nécessairement liées avec le fond de cette doctrine soutenue par le commun des Thomistes. Gregoire de Rimini nie cette suite, & il admet que sans grace suffisante on ne laisse pas d'être coupable. Je n'ai donc point besoin non plus que lui de cette suite, & j'aime mieux m'en passer, non en la rejettant comme fausse, mais comme n'étant point obligé d'avoir sur ce point de sentiment précis.

Cependant l'argument proposé par l'auteur du traité contre les pensées imperceptibles

bles en demeure également détruit, & je ſuis également en droit de diſtinguer le lemme ſur lequel il le fonde, en la maniere que je l'ai fait par le moien des penſées perceptibles & imperceptibles, en entendant par ces penſées imperceptibles, non des penſées qui n'aient jamais été conçues en aucune ſorte, mais des penſées conçues par des ſentimens confus & non détaillez, que l'on pouvoit appeller au commencement moins perceptibles, & qui enſuite tombent par l'oubli ou le melange avec d'autres idées, dans une entiere imperceptibilité.

On peut donc oppoſer à ce lemme cet argument conditionnel, qui prouve que l'on n'en ſauroit faire aucun uſage.

Si l'on ne ſauroit prouver que les Iroquois, Canadiens, infideles, athées, Epicuriens n'aient jamais eu ſur les véritez de morale qu'ils ont violées, aucun ſentiment prompt & confus auquel ils ont réſiſté par une concupiſcence plus forte & une prévention dominante, & qu'ils ont enſuite oublié, on ne ſauroit prouver qu'ils n'ont point été éclairez ſur ces veritez de morale qu'ils ont violées. Or il eſt clair que la privation entiere de ces ſentimens ne ſe peut prouver. Car qui peut aſſurer qu'il n'ait jamais eu une certaine vue & un certain ſentiment, & qu'il ne l'ait pu oublier. Donc on ne ſauroit prouver que les Iroquois, Ca-

nadiens, Brasiliens, infidéles, Epicuriens, athées, n'aient jamais été éclairez sur les veritez qu'ils ont violées.

III. Preuve.

La longueur de cette troisieme preuve & le peu de nécessité de la plûpart des choses qu'elle contient, m'obligent de me dispenser d'en rapporter les propres paroles. Il vaut mieux sans doute pour abréger, me reduire à ce qu'elle contient d'essentiel. Je laisse donc tout ce qui y est dit de certaines actions corporelles que j'avois attribuées à des pensées imperceptibles, & que l'auteur aime mieux expliquer en les faisant passer pour des actions machinales. Cela est aisé à dire, & ce seroient d'étranges machines que celles qui pourroient suffire à produire ces effets; mais comme je n'en ai aucun besoin, j'aime mieux me passer de cette preuve, que de m'amuser à discuter les explications de l'auteur.

Mais il est plus important de demêler une opinion théologique qu'il m'attribue, dont les paroles se trouvent en effet dans l'écrit qu'il a entrepris de réfuter, mais avec une équivoque que l'on pouvoit très-facilement éclaircir. J'avoue donc qu'il y est dit que l'homme par le péché est tombé dans l'impuissance volontaire de faire aucun bien, d'ai-

d'aimer Dieu, de le prier, parce qu'étant déterminé par la cupidité il n'agit & ne veut agir que par ſes mouvemens. Or la cupidité ne le portant qu'à s'aimer ſoi même, elle ne le porte jamais à l'amour de Dieu; ce qu'on fait voir enſuite en particulariſant diverſes bonnes œuvres qu'on prouve ne pouvoir être faites ſans amour de Dieu.

J'avoue encore que l'on a ajouté à cette propoſition un ſecond principe exprimé ainſi: *Il n'y a que la grace efficace de Jeſus-Chriſt qui n'eſt pas donnée à tout le monde, qui produiſe dans l'homme déchu un changement de cœur ou total ou commencé. Ainſi les infidéles, les endurcis & generalement tous ceux qui n'ont point de grace efficace, demeurent dans l'impuiſſance volontaire de faire aucun bien.*

Je dis donc que dans cette propoſition le mot de *grace efficace* eſt équivoque; & que l'on y joint des qualitez qui ne conviennent pas à cette grace en tous les ſens que l'on peut donner à ces termes.

Car 1. on peut prendre le mot de grace efficace pour la grace qui convertit actuellement le cœur & qui fait faire l'action, & c'eſt le ſens auquel les Thomiſtes le prennent ordinairement, quand ils diſtinguent la grace ſuffiſante de l'efficace. C'eſt auſſi le ſens auquel S. Auguſtin le prend quand il dit: *Qui novit quod fieri debeat & non facit, nondum a Deo didicit ſecundùm gratiam,* De gr. Chr. c. 13.

sed secundùm legem, non secundùm spiritum
Art. 7. *sed secundùm litteram.* Nous avons rapporté dans la premiere dissertation plusieurs passages où le mot de grace est pris dans cette signification plus resserrée.

Il est vrai, selon ce sens, que la grace efficace n'est point donnée à tous les hommes, & l'on est obligé de l'avouer pour demeurer dans la maxime de S. Augustin : *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari.*

2. On peut prendre le terme de grace efficace pour toute grace qui produit en l'homme quelque bon mouvement, soit parfait, soit imparfait, & qui soit efficace ou absolument ou en partie. Il sera vrai, à la vérité, selon la premiere proposition, que l'homme par le péché a perdu tout droit à cette grace soit parfaite, soit commencée. Mais il ne sera pas vrai, selon les Thomistes, que cette grace, même dans son plus bas degré, ne soit pas donnée à tous les hommes : car cette grace ne sera autre chose dans ce bas degré que la grace excitante qui est aussi efficace en partie. Or la plûpart des Thomistes prétendent que cette grace, selon ce degré, est donnée à tous les hommes. Ainsi cette epithete de *n'être pas donnée à tous les hommes*, ne lui conviendra plus; & comme les infidéles pourront recevoir ces graces efficaces, on pourra reconnoître en eux quelques mouvemens exempts de péché,

ché, qui ne ſeront autre choſe que les conſentemens imparfaits, mais libres, de l'ame aux impreſſions de cette grace qu'ils auront reçue.

Il ne faut donc point demander, comme fait l'auteur, ce que fera la grace generale dans tous les infidéles, en qui il ne s'eſt fait aucun changement ni total, ni commencé. Car cette maxime n'eſt plus vraie, ſelon le ſecond ſens du mot de grace efficace; cette grace générale n'étant autre choſe que la grace excitante, & cette grace étant un amour de Dieu commencé. Ainſi il ne ſera plus vrai de ceux qui l'auront reçue, qu'il ne s'eſt point fait en eux aucun changement ni total, ni commencé. Il ne s'y eſt point fait à la vérité de changement total, puiſqu'ils demeurent infidéles; mais il s'y eſt fait quelque changement commencé par les penſées qui leur ont fait connoître Dieu, ou comme premier auteur de toutes choſes, ou comme juſtice, ſageſſe, vérité, auxquelles ils n'ont pas à la vérité pleinement conſenti, mais ils ont pu concevoir quelques complaiſances libres, comme on l'a prouvé par un paſſage de Janſenius qui n'eſt pas inconnu à l'auteur du traité; & ces complaiſances ſont l'effet de ces graces excitantes & efficaces en partie.

Ce n'eſt là que la doctrine commune des Thomiſtes: ſi l'auteur que l'on a prétendu

réfuter, s'y est brouillé, il doit être reçu à s'expliquer; & quand on le condamneroit, on ne sauroit lui reprocher qu'une brouillerie de mots.

Car il y a cent passages où il a témoigné que cette grace générale & excitante, qu'il dit avoir été donnée à des infidéles, est un commencement de charité. On le peut voir dans ce qu'il a écrit touchant les infidéles, où il prétend que ces infidéles recevant une grace générale, recevoient aussi un commencement de charité & de guérison; de sorte que ce terme de *commencé* par lequel on a dit, que toute charité commencée dépend de la grace efficace, n'est qu'un pur éblouissement, & qu'il n'y a qu'à le retrancher pour avoir une véritable idée de ce sentiment.

Je pense aussi qu'il n'est plus nécessaire de satisfaire l'auteur du traité des pensées imperceptibles sur la question qu'il fait, comment un infidéle qui n'aura reçu aucune grace efficace, pourra avoir le cœur touché par la grace générale: car il voit bien maintenant que cette grace générale, étant celle même que les Thomistes appellent une grace efficace en partie, & à laquelle ils attribuent des effets imparfaits, on la peut comprendre sous le nom de grace efficace, & on l'avoit fait dans la proposition qu'il avoit rapportée. Mais en la prenant ainsi,

il

il ne faut plus dire qu'elle n'eſt donnée à aucun infidéle. Il n'y avoit qu'à demêler cette notion que l'on n'a point ſuivie dans pluſieurs endroits de cet écrit.

Ce que l'on veut prouver enſuite, que la grace générale ne ſauroit faire non plus aucune impreſſion ſur l'eſprit, parce qu'on la ſuppoſe imperceptible metaphyſiquement, eſt une ſuite de cette fauſſe notion du mot *imperceptible*, que j'ai déja éclaircie, & ainſi ce que l'on en a dit, ſuffit pour en lever toute la difficulté.

IV. Preuve.

L'auteur s'étant reduit dans ſa quatrieme preuve à combattre les penſées imperceptibles, non ſur ce ſens chimérique dans lequel il prétend qu'on les ait priſes, mais ſur les mauvais effets, dit-il, qu'elles produiſent à l'égard de divers principes de Théologie, il faut le ſuivre dans cet argument.

Premier mauvais effet des penſées imperceptibles.

Suite de l'Ecrit.

„ On ne peut douter qu'il n'y ait des „ peuples entiers qui n'ont point connu „ Dieu. L'Ecriture nous l'aſſure dans le

„ Pseaume : *Effunde iram tuam in gentes*
„ *quæ te non noverunt.* Et dans S. Paul:
„ *Sicut gentes quæ ignorant Deum.* Il mar-
„ que aussi dans son discours aux Athe-
„ niens, que les temps qui avoient précé-
„ dé la prédication de Jesus-Christ, avoient
„ été pour les gentils des tems d'ignorance
„ à l'égard de la connoissance de Dieu.
„ C'est l'état où les religieux de S. Fran-
„ çois trouverent les habitans du Canada,
„ lorsqu'ils leur prêcherent les premiers
„ l'Evangile. Ils ont remarqué qu'ils ne
„ connoissoient aucune divinité, ni vraie,
„ ni fausse, & qu'ils n'avoient même au-
„ cun mot dans leur langue qui signifiât la
„ divinité. Mais si nous en croyons les
„ défenseurs des pensées imperceptibles, ces
„ bons Religieux n'ont pu porter ce juge-
„ ment de ces peuples sans témerité. Car
„ si ces Canadiens, diront-ils, n'ont pas
„ connu Dieu comme créateur du monde,
„ comment prouvera-t-on qu'ils ne l'ont
„ pas connu comme vérité & comme ju-
„ stice ? Peuvent-ils n'avoir point connu
„ quelque regle de justice & quelque vé-
„ rité de morale ? Or il n'y a que Dieu
„ qui soit la regle de la justice, & les vé-
„ ritez de morale ne se connoissent qu'en
„ Dieu. C'est donc une témérité à ces
„ Religieux d'avoir cru qu'ils n'avoient eu
„ aucune connoissance de Dieu, jusqu'à ce

„ qu'on

„ qu'on ait commencé à leur prêcher l'E-
„ vangile. Ils peuvent bien n'avoir eu ſur
„ tout cela que des penſées imperceptibles.
„ Mais c'eſt une autre témérité d'aſſurer
„ que cela ne ſuffiſe pas pour pouvoir dire
„ qu'on n'a pas été ſans quelque connoiſ-
„ ſance de Dieu.

Reponse.

Les paſſages de l'Ecriture alléguez prouvent bien que ces peuples n'ont point acquieſcé à toutes les preuves qu'ils ont eues de la divinité, mais ils ne prouvent nullement qu'ils n'en ont point été frappez, & que les principes dont ils pouvoient conclurre, qu'il y avoit un Dieu & un ſouverain auteur de toutes choſes, n'ont fait aucune impreſſion ſur leur eſprit, par laquelle ils aient eu quelque complaiſance libre dans quelque moment de leur vie, quoiqu'ils n'aient jamais conſenti faute d'application, ou par la prévention de quelque erreur ridicule.

Le défaut de perſuaſion, qui a été dans tous ces peuples à l'égard de la divinité, ſuffit bien pour dire qu'ils ont ignoré Dieu, qu'ils ne l'ont point connu, & qu'ils ont été enſevelis dans l'ignorance. Cela s'appelle très-proprement ne connoître point Dieu & être dans l'ignorance de Dieu, & les Reli-

gieux de S. François ont pu dire avec vérité par rapport à cet état, que les habitans du Canada ne connoissoient aucune divinité, parce qu'ils n'en croyoient aucune.

Cela ne détruit point aussi ce qu'on a droit de dire, que si ces peuples n'avoient point connu Dieu comme créateur de toutes choses, on ne sauroit prouver qu'ils ne l'aient point connu comme vérité & comme justice. J'ai vu ce qu'on a écrit sur ce point dans un autre article, & ce qui m'y a surpris, c'est qu'il m'a semblé que l'on y suppose, & que l'on prend pour la même chose, connoître la vérité & la justice qui sont Dieu, & former ces propositions: *Dieu est la justice, Dieu est la vérité.* Cependant on a dit la premiere touchant ces peuples, & l'on n'a jamais dit ni pensé l'autre: & je ne sai quelle raison on a pu avoir de le supposer.

Monsieur Huygens a bien soutenu que les athées ont connu la justice, & que cette justice qu'ils connoissoient, étoit Dieu; mais il n'a jamais dit qu'ils eussent connu que cette justice & cette vérité fût Dieu, ni qu'ils aient connu que Dieu fût la vérité & la justice. Il y a une extrême difference entre ces idées, & l'on peut avoir l'une sans l'autre, comme l'on peut avoir l'idée de la sagesse de Dieu, sans penser à son immensité.

Ce-

Cependant on attribue assez nettement à ceux qui disent que les Canadiens ont connu la justice qui est Dieu, de dire qu'ils ont connu que Dieu étoit la vérité & la justice. Voici le passage; c'est l'art. 13. de l'écrit des Regles du bon sens qui contient cette proposition.

Cela étant, comment peut-on s'imaginer que des esprits aussi bouchez que ceux-là, sans avoir jamais entendu parler de Dieu, aient pu d'eux mêmes sans aucune instruction concevoir Dieu comme vérité & comme justice, n'aiant jamais eu d'autre idée de la vérité ou de la justice, sinon qu'on dit la vérité quand on ne ment point, & qu'on agit avec justice quand on ne trompe point dans un marché. Car quand on n'a point d'autres notions de la verité & de la justice que celles-là, comment pourroit-on de soi-même, sans l'aide de personne, lorsqu'on n'a jamais ouï parler de Dieu, former ces deux propositions: Dieu est la vérité: Dieu est la justice? Tom. 2. des écrits de M. Arn. pag. 176.

Ceux que l'on veut refuter en ce lieu, ont bien dit que ces peuples ont conçu la justice, qui est Dieu, la vérité, qui est Dieu. Mais ils n'ont jamais eu la pensée qu'ils aient formé ces propositions, Dieu est la verité, Dieu est la justice. Cependant on leur fait dire l'un & l'autre de ces peuples, ce qui certainement n'est pas vrai-

Second mauvais effet prétendu de la doctrine des pensées imperceptibles.

SUITE DE L'ECRIT.

„ Il y a des Théologiens qui soutien-
„ nent que quelque mauvaise action que
„ l'on fasse, ce ne sera point un péché for-
„ mel que Dieu puisse imputer, si l'on n'a
„ quelque pensée que l'on fait mal. On
„ les combat ordinairement par l'exemple
„ de S. Paul, qu'on ne peut nier qui n'ait
„ été fort coupable devant Dieu en perse-
„ cutant l'Eglise, quoiqu'il témoigne ne
„ l'avoir fait que parce qu'il croyoit ren-
„ dre en cela un grand service à Dieu.
„ Mais cette instance, quelque forte qu'el-
„ le paroisse, peut aisément être renversée
„ par les pensées imperceptibles. Car qui
„ peut savoir, diront ceux qui y ont re-
„ cours, si cet ardent persécuteur des
„ chretiens n'a pas eu cent fois des pensées
„ qui le détournoient de ce dessein, dont
„ cet Apôtre n'a pas fait de mention, parce
„ que ç'ont été des pensées imperceptibles
„ qu'il n'a pas lui même connues?

REPONSE.

L'eſſentiel de la doctrine de l'Egliſe eſt renfermé dans cette maxime, que perſonne n'eſt excuſé du violement de la loi naturelle, dans quelqu'ignorance qu'il prétende qu'il ait été. Cela ſuppoſé, on ne doit jamais s'embaraſſer de prouver qu'en effet certains pécheurs n'ont eu aucune penſée de cette loi qu'ils ont violée. C'eſt une maniere de prendre la choſe qui ne peut jamais réuſſir, & qui jette dans mille embarras inutiles; de ſorte que des perſonnes ſenſées voiant que dans la diſpute du péché philoſophique, on y mettoit cette preuve, & que l'on en faiſoit dépendre la queſtion, dirent incontinent qu'on n'en verroit pas la fin par ce moien. M. l'Arch. de Reims.

Il ſuffit pour établir la doctrine de l'Egliſe de montrer que l'ignorance du droit naturel n'excuſe point. L'Ecriture ne nous apprend rien davantage; il s'en faut tenir là.

Troisieme mauvais effet prétendu des pensées imperceptibles.

SUITE DE L'ECRIT.

„ L'un des plus grands principes de la „ morale chretienne, c'est ce qu'enseigne „ S. Leon quand il dit qu'il y a deux a- „ mours d'où procedent tous les mouve- „ mens de la volonté humaine, l'amour „ de Dieu & l'amour du monde ; que „ dans l'amour de Dieu il n'y a rien de „ trop, & que dans l'amour du monde il „ n'y a rien que de mauvais ; & il s'en- „ suit de là qu'étant obligez de rapporter „ à Dieu toutes nos actions, les infidéles „ ne font délibérément aucune action, „ qui ne soit un péché. On a trouvé é- „ trange que ces deux propositions ayent „ été censurées dans un certain Decret. „ Mais un défenseur des pensées imperce- „ ptibles a trouvé une grande temerité à ce „ qu'on a dit sur cela contre ce Decret „ subreptice. C'est, dit-il, une témérité de trouver à redire qu'on ait condamné à Rome cette derniere proposition, a moins qu'on n'ait des raisons convainquantes, qu'elle n'est pas condamnable.

„ Il prétend qu'il faudroit donc être as-

„ su-

„ ſuré par des raiſons convaincante, qu'un
„ infidele ne ſauroit faire aucune action
„ déliberée ſans péché. Or voici comme
„ il a prétendu prouver qu'on n'en eſt pas
„ aſſuré.

„ *Ce n'eſt pas*, dit-il, *une hypotheſe im-*
„ *poſſible qu'un infidéle ait eu cinquante mille*
„ *idées de Dieu qui auront produit en lui cin-*
„ *quante mille complaiſances libres pour ces*
„ *idées. Or ces complaiſances libres auront*
„ *été exemtes de péché. Il n'eſt donc point*
„ *impoſſible que quelques actions libres d'un*
„ *infidéle ne ſoient pas péché.*

„ Hypotheſe rare, s'il y en eut ja-
„ mais, qu'un infidéle qui ne croit pas en
„ Dieu (car c'eſt ce qu'on entend par un
„ infidéle) ait eu 50000 penſées de Dieu,
„ par leſquelles il aura eu 50000 complai-
„ ſances libres; mais quand on mettroit en
„ jeu les penſées imperceptibles, à qui
„ perſuadera-t-on qu'une telle hypothé-
„ ſe ne doive pas être regardée comme
„ impoſſible, c'eſt-à-dire, comme é-
„ loignée de toute ſorte de vraiſemblance?
„ Car cela ſuffit dans la morale pour regar-
„ der comme impoſſible la ſuppoſition
„ d'un évenement dont on ne ſauroit ap-
„ porter aucun éxemple. Les Epicuriens
„ ne vouloient pas qu'on ſe mît en peine
„ de prouver qu'il y a des Dieux. Ils

„ pré-

„ prétendoient qu'on en étoit assuré par la
„ notion naturelle qu'on en avoit.

„ C'étoit donc uniquement sur cela
„ qu'étoit fondée la connoissance qu'ils di-
„ soient avoir de la divinité. Cependant
„ à quoi aboutissoit cette notion : à croi-
„ re des dieux en forme humaine, dont la
„ béatitude seroit troublée, s'ils prenoient
„ soin de quoique ce soit de ce qui se pas-
„ se dans le monde. Or s'en est-il jamais
„ trouvé aucun qui ait avoué qu'il avoit
„ eu souvent la pensée d'un Dieu unique,
„ tout puissant, créateur du monde &
„ qui étoit un pur esprit. Il est sans dou-
„ te que Dieu leur auroit pu donner 20000
„ fois cette pensée s'il avoit voulu, & la
„ leur faire recevoir avec complaisance ;
„ mais s'ensuit-il de là, qu'en raisonnant
„ contre les regles, de la puissance à l'a-
„ cte, on ait pu conclurre de cette sup-
„ position chimérique, que c'est une té-
„ mérité de trouver mauvais, qu'on ait
„ condamné cette doctrine des saints Pé-
„ res : *Tota infidelium vita peccatum est, &*
„ *falsa virtus etiam in optimis moribus.* Non
„ assurément, c'est une méchante consé-
„ quence. Mais voici ce qui pourra ou-
„ vrir les yeux à ceux qui la voudroient
„ soutenir.

REPONSE.

On embraſſe le paſſage de S. Leon & la doctrine qui y eſt contenue dans toute ſon étendue, & l'on s'etonne qu'on accuſe les penſées imperceptibles dans le ſens qu'on les a priſes, d'y donner atteinte. Il eſt vrai qu'on n'eſt pas perſuadé, qu'il s'enſuive de cette doctrine de S. Leon que toutes les actions des infideles ſoient des péchez, ni que l'on doive ſe rendre odieux à Rome en attaquant directement le Bref d'Alexandre VIII, parce qu'on ne croit pas que cette doctrine ſur les actions des infideles faſſe une partie eſſentielle de la doctrine de S. Auguſtin, ni qu'il ſoit bon de ſe mettre en hazard de troubler l'Egliſe pour cela; c'eſt la ſeule choſe qu'on a pretendue. Car pour le fond de la doctrine ſi les infideles peuvent ou ne peuvent pas faire des actions exemptes de péché, je n'ai aucun ſentiment précis; & à qui me demanderoit ce que j'en crois, je ne pourrois répondre autre choſe, ſi non que je n'ai point de lumiere aſſez claire pour me déterminer de côté ni d'autre.

J'en dis autant de la grace ſuffiſante des Thomiſtes dont on me fait un ſi grand partiſan, que pour la défendre on veut que j'aie inventé un nouveau ſyſtéme, & une nou-

nouvelle philosophie de pensées imperceptibles, qui repugnent, dit-on, à la nature de l'ame laquelle a essentiellement la connoissance de ses actions, *est conscia suæ operationis*, comme si cela l'empêchoit d'avoir des sentimens prompts, confus & non détaillez, & de les oublier ensuite, ce que l'on a appellé du nom de pensées imperceptibles. Mais quoiqu'il en soit, il est très vrai néanmoins que ma disposition à l'égard du sentiment de ces Théologiens a été, que n'étant point entierement assuré qu'il soit véritable dans le fond, j'ai été néanmoins très sincerement persuadé que les demonstrations qu'on a emploiées pour le combattre, n'etoient nullement concluantes, & pouvoient recevoir des réponses raisonnables, ce qui me faisoit croire que dans l'état présent de l'Eglise il n'étoit nullement utile de se déclarer contre cette grace suffisante. On peut, disois-je, avoir besoin de cette doctrine, & peut-être est-elle véritable, pourquoi donc se priver de ce secours & irriter inutilement les Thomistes? Voila tout le systéme que j'ai prétendu faire, ou plutôt autant que j'ai été éloigné de faire un nouveau systéme, autant ai-je été éloigné de croire que l'on pût prendre pour un nouveau systéme la déclaration que j'ai faite, que je n'étois point persuadé que ces dix demonstrations

fuſſent concluantes. Or je ne me ſuis pas imaginé qne de dire qu'une demonſtration n'eſt pas concluante, fût faire un ſyſtéme.

Mais comme ceux qui veulent mettre à couvert quelque ſentiment théologique, ſont au moins obligez de prouver qu'il n'eſt pas notoirement abſurde, & qu'on peut avoir quelques raiſons de le ſoutenir, outre tout ce que j'ai dit en faveur de l'opinion des Thomiſtes dans d'autres écrits & principalement dans le dernier, je croi devoir propoſer ici une preuve qui reçoit un nouveau jour par une diſpute arrivée entre deux habiles Théologiens: voici cette preuve.

Tout le monde ſait que Janſenius a fait un livre entier, qui n'eſt pas un des moindres de ſon ouvrage, pour montrer qu'il y a une forme de juſtice & de vérité élevée au deſſus de nos eſprits, par laquelle on diſtingue ce qui eſt juſte & l'on condamne ce qui eſt injuſte. Il prétend que cette juſtice & cette vérité ſont Dieu même, & que l'amour de cette juſtice & de cette vérité eſt une véritable charité, & qu'ainſi les œuvres faites par l'amour de cette juſtice & de cette vérité ſont des œuvres faites, *ſicut oportet*, comme parlent les conciles & par conſéquent des œuvres vraiment bonnes, comme étant faites, non par la crain-

crainte de la peine, mais par l'amour de la justice, *non timore pœnæ, sed amore justitiæ.*

Il est arrivé qu'un fort grand esprit, que je n'appellerai point ici autrement que *l'Auteur du traité du bon sens*, s'est trouvé incommodé de cette doctrine de Jansenius, & qu'il a soutenu que cette justice & cette vérité que nous concevons dans notre esprit, ne sont point Dieu même, mais des pensées & des idées qui ne sont que dans notre esprit; qu'ainsi il faut que nos actions ne s'arrêtent pas à cette pensée, mais qu'elle passent jusqu'à Dieu; c'est-à-dire, qu'elles soient faites pour Dieu conçu comme leur véritable fin: que cette justice & cette vérité que nous concevons n'en regle que l'office; mais qu'outre la bonté de l'office qui se peut regler sur cette idée, il faut de plus la bonté de la fin, qui dépend essentiellement du rapport à Dieu souveraine fin de toutes choses; de sorte que s'arrêter à cette justice qu'on voit dans son esprit sans passer jusqu'à Dieu, bien loin d'être une bonne action, c'est un péché véritable: *Ipso non recto fine peccatum est.*

Je ne sache point de plus importante question que celle-là, puisqu'il s'y agit de la regle même de nos actions qui peut seule les rendre bonnes. Jansenius prétend qu'il

suffit

ſuffit de les rapporter par amour à la juſtice & à la vérité, que l'on voit dans ſon eſprit & qu'il prétend être Dieu même. Et cet auteur prétend que cela ne ſuffit pas, parce que ce ſeroit demeurer dans la créature, cette idée n'étant qu'une créature, & qu'il faut de plus qu'elles ſoient rapportées à Dieu comme Dieu. De ſorte que c'eſt attribuer à ce Prélat une très grande erreur, & ce ſeroit l'en convaincre ſi l'on pouvoit bien prouver qu'il s'eſt trompé dans ce point ſi important.

Je n'ai point pris de part à ce differend, & je n'y en veux point prendre, parce que je me ſens très incapable de le décider; mais je n'ai pu m'empêcher d'y remarquer, que ce nouvel auteur qui eſt d'une très grande conſideration, avoue qu'il s'enſuit de l'opinion de Janſenius, que ce que Janſenius prend pour une grace, peut être réellement dans les infidéles, & qu'ainſi les infidéles pourroient être capables de quelques bons mouvemens. Il tire cette conſequence par ces paroles formelles.

Il n'y a rien qu'on puiſſe dire être un effet de la vraie grace de Jeſus-Chriſt dans cet amour de la juſtice expliqué comme fait M. d'Ipres. Car la vraie grace de Jeſus-Chriſt n'eſt point commune à tous les hommes, & ce qui leur eſt commun à tous eſt nature, & non pas grace. COMMUNIS EST OMNIBUS NA-

Regles du bon ſens Art. 14. pag. 187.

NATURA, NON GRATIA. *De plus jamais S. Augustin n'a reconnu de vraie grace dans les infidéles & dans les impies. Or ce que prend M. d'Ipre pour* L'AMOUR DE LA JUSTICE, *se peut trouver dans tous les hommes, sans en excepter les infidéles & les impies, puisque cette forme primitive & éternelle de la justice est exposée à la vue spirituelle de tous les hommes.*

A la vérité, cet auteur ne croit pas que la vue de cette justice soit une vraie grace, puisqu'il prétend que Jansenius se trompe en ce point. Mais il avoue que c'est son sentiment; & ainsi, selon lui, une certaine vue de la justice que Jansenius croit une grace, peut être dans les infidéles & même dans tous les hommes.

Que cet auteur soit persuadé tant qu'il voudra, que Jansenius se trompe en prenant ces vues de la justice & de la vérité pour une grace; mais sa persuasion n'est pas la regle des autres: on n'est pas même obligé de l'examiner, ni d'entrer dans cette question, & l'on doit ou l'on peut toujours conclurre par avance, que personne ne doit trouver mauvais qu'on soit du sentiment de Jansenius sur ces deux points qui sont fort autorisez dans l'Eglise. Ainsi en croiant avec Jansenius, que cette vue de la justice est une vraie grace, & avec l'auteur des Régles du bon sens, que cette con-

connoiſſance de la juſtice peut être dans tous les hommes, on aura une grace générale donnée de Dieu à tous les hommes. On répliquera peut-être que ces ſentimens ſont incompatibles : mais s'il y a de l'incompatibilité, elle n'eſt pas notoire ; & ainſi juſqu'à ce que cette incompatibilité ſoit prouvée, on les peut regarder comme très compatibles, puiſque c'eſt ainſi qu'elles ſont regardées par la plûpart des Théologiens de l'Egliſe.

J'y pourrois ajouter le ſentiment d'un des plus habiles & des plus éclairez Théologiens de France, qui ayant été inſtruit de ce differend s'en expliqua de cette maniere : qu'il falloit nier fortement que l'amour de la juſtice peut être dans les infidéles & dans tous les hommes; car, dit-il, ce point étant une fois admis, il faut avouer bien vîte que la grace peut être dans les infidéles & dans tous les hommes, de peur que l'on n'en conclue que les payens ayant connu & aimé cette juſtice, ont pu faire de bonnes actions ſans grace.

Ainſi il ſe trouve en s'arrêtant au ſentiment de ce Théologien, que la grace générale & la poſſibilité que les payens aient fait quelques actions éxemptes de péché, ſont des conſequences néceſſaires de deux opinions qui ſont certainement de Janſenius; L'une, que l'amour de la juſtice eſt l'amour

mour de Dieu même; l'autre que cet amour est une véritable grace de Jesus-Christ. Or qu'il s'ensuive de là qu'il y a une grace générale, & qu'elle peut être dans les infidéles, c'est l'auteur même des Regles du bon sens qui le conclut. Il prétend à la vérité que Jansenius se trompe, mais je ne suis pas obligé de prendre parti dans ce différend qu'il a avec Jansenius, & je puis bien prendre celui de demeurer neutre. Et après tout, c'est toujours une assez étrange chose, que cet auteur qui a passé toute sa vie pour très favorable à Jansenius, le condamne présentement dans un point très important, & condamne même avec lui ceux qui croient probable un sentiment, qu'il avoue être une consequence d'une opinion qui est certainement de Jansenius.

Comme c'est par une suite de cette neutralité qu'on a prétendu aussi que l'on pouvoit bien se passer d'attaquer dans un écrit public le Bref d'Alexandre VIII. l'auteur du traité du bon sens n'a pas été satisfait de ce qu'on a écrit sur ce sujet; & il prétend le réfuter par ce discours:

SUITE DE L'ECRIT.

„ Voici, dit-il, ce qu'on allegue pour
„ montrer qu'on a tort de trouver à redire
„ à ce Bref.

Ce

Ce n'eſt pas une hypotheſe impoſſible qu'un infidéle ait eu cinquante mille idées de Dieu comme Dieu, qui auront produit en lui cinquante mille complaiſances libres pour ces idées. Or ces complaiſances libres auront été exemptes de péché. Il n'eſt donc pas impoſſible que quelques actions libres d'un infidéle ne ſoient pas péché.

REPONSE.

Celui qui a fait cette hypotheſe n'a peut-être point tant de tort qu'on s'imagine. Car il faut ſavoir que c'eſt la même perſonne qui avoit trouvé à redire aux dix demonſtrations alléguées contre la grace générale.

Or cette diſpute même des actions des infidéles en eſt une ſuite. On dit que l'on a argumenté ici de la puiſſance à l'acte. Il eſt vrai; mais je nie que cela ſoit toujours vicieux. Cette maniere de raiſonner eſt permiſe, quand il s'agit de détruire une raiſon qu'on veut faire paſſer pour démonſtration. Car comme la demonſtration doit donner une aſſurance entiére de ce qu'on prétend démontrer; la poſſibilité de divers cas où cette aſſurance manque, la détruit certainement. Car il n'eſt pas entierement aſſuré qu'une choſe ne ſoit pas, ſi elle peut arriver en pluſieurs manieres: cette hypo-

these donc avouée par l'auteur, que Dieu auroit pu donner à des infidéles 20000 fois cette pensée, qu'il y a un Dieu créateur du monde, & la faire recevoir avec complaisance, quoique tirée de la puissance à l'acte, détruit entierement la demonstration qui suppose qu'on est assuré qu'ils n'ont jamais eu cette pensée.

On doit à la vérité passer plus avant, si l'on veut faire croire qu'ils l'aient eu effectivement, il faut produire des preuves de l'acte même. Mais pour montrer simplement que le contraire n'est point démontré, il suffit d'alleguer la possibilité de l'hypothese; & c'est ce que l'auteur avoue.

SUITE DE L'ECRIT.

" C'est un cas qui fut proposé à la Chine dans une grande assemblée de Missionnaires, dont Navarette étoit. Il le rapporte dans son second tome traité 4. §. 2. Il dit qu'un gouverneur de la ville de Canton infidéle, & fort méchant homme, à qui on faisoit le procès pour ses concussions, s'étant pendu dans le tems que tous les Missionnaires étoient enfermez dans cette ville, on mit en question si l'on pouvoit assurer sans témérité qu'il étoit damné.

" Il nomme plusieurs Jésuites qui soutin-

„ tinrent qu'on ne le pouvoit assurer sans
„ témérité, parce que Dieu, disoient-ils,
„ l'avoit pu éclairer dans le dernier mo-
„ ment de sa vie, & lui conférer des gra-
„ ces par l'aide desquelles s'étant converti
„ à Dieu, il auroit fait un acte de contri-
„ tion; mais il dit que lui & d'autres Je-
„ suites maintinrent qu'on pouvoit assurer
„ sans témérité qu'il étoit damné.

„ Etant depuis rétourné en Europe &
„ étant à Rome, il y proposa ce cas au
„ S. Office, & voici ce qui lui fut ré-
„ pondu.

„ *Que les Missionnaires ne doivent point se*
„ *fonder sur ces prétendues possibilitez, mais*
„ *qu'ils sont obligez d'enseigner que les infidé-*
„ *les mourans sans avoir reçu le batême,*
„ *ou sans avoir eu un vrai desir de le rece-*
„ *voir, sont damnez, & à plus forte raison*
„ *quand ils se sont tuez eux-mêmes.*

Reponse.

Le jugement rendu à Rome étoit très judicieux. Il s'agissoit de savoir non si le cas d'une conversion miraculeuse à la mort étoit possible, mais comment on en devoit parler au peuple. Or il est certain qu'on en doit parler, selon ce qui est beaucoup plus probable, & qui a de plus grandes marques de vraisemblance; & dans le cas

dont il s'agissoit, il y avoit mille fois plus de vraisemblance que cet homme étoit damné que sauvé. Il paroissoit une infidélité continuée jusqu'à l'action criminelle par laquelle il finit sa vie. Il n'y avoit qu'un moment pour la conversion, & rien n'est plus rare que ces conversions en un moment précis. Toutes les conversions ordinaires se font par une suite de diverses actions qui disposent, & préparent l'ame à la foi & à la conversion. Il falloit pour l'hypothése du salut, supposer une conversion sans préparation où l'ame passât tout d'un coup d'une extrémité à l'autre : or on n'a point d'exemples de ces sortes de conversions.

Mais il n'y a rien de semblable dans l'hypothese de ces mouvemens de complaisance excitez par de bonnes pensées. Il est dans l'ordre que l'idée d'une bonne pensée excite ces sortes de complaisances.

Enfin ceux qui ont soutenu avec plus de force que ce Gouverneur Chinois étoit damné, & qu'il en falloit parler ainsi, & qui ont sollicité le jugement de Rome, croioient en même tems ces graces suffisantes des infidéles, & ne se sont jamais imaginez que le jugement de Rome y fit aucun préjudice.

CE QUI A E'TE' TRAITE' jusques ici dans cette dissertation, & dans toutes les au-

autres n'a pour but que d'ôter de l'eſprit du P. H. les impreſſions deſavantageuſes qu'il avoit conçues contre l'auteur des Eſſais, tant celles qui étoient fondées ſur un endroit de ce livre dont il avoit été choqué en particulier, que celles qu'il avoit conçues depuis, ſur ce qu'on lui avoit rapporté d'un prétendu nouveau ſyſtéme dont on l'accuſoit, contre lequel le P. H. a cru devoir faire des écrits. Le dernier eſt celui qui a été réfuté dans la premiere diſſertation, où on lui a fait voir qu'il avoit été très mal informé, & que tous les reproches qu'il fait à celui qu'il attaque, ne ſont appuiez que ſur de fauſſes ſuppoſitions.

On a fait voir dans la ſeconde qui regarde l'endroit des Eſſais, que le ſcandale qu'il en avoit conçu, étoit un ſcandale pris, & qui n'avoit pour principe qu'un defaut d'application qui l'avoit empêché de s'apperçevoir, qu'il ne s'agiſſoit point même de grace génerale dans cet endroit, mais d'une préparation génerale des graces ſanctifiantes admiſe par S. Thomas, comme une ſuite de la volonté que Dieu a de ſauver tous les hommes, & d'un empêchement général que ce S. Docteur prétend être apporté à ces graces par tous les hommes, excepté par ceux en qui cet obſtacle eſt levé par une miſéricorde particuliere.

On a fait voir dans la troiſieme, que les re-

reproches qu'il fait aux Thomistes & à l'auteur des Essais, d'être unis de sentiment avec les Pélagiens & les Molinistes, ne peuvent passer que pour des calomnies manifestes & insoutenables. Et enfin l'on a fait voir dans la quatrieme, qu'on a eu raison de nier un certain lemme qui servoit de soutien à dix demonstrations contre la grace génerale, & que tout ce qu'on a allégué pour le soutenir, n'est fondé que sur un faux sens dans lequel on prend le terme de pensées imperceptibles, très different de celui auquel on l'explique dans l'écrit même où on l'a emploié. De sorte qu'il se trouve qu'on n'a jamais eu la moindre pensée d'établir des pensées imperceptibles au sens de l'auteur du traité, & que celui auquel on s'est servi de ce terme ne peut être raisonnablement nié, & est néanmoins très suffisant pour détruire le lemme qui sert de fondement aux dix demonstrations contre la grace génerale.

Il s'ensuit de tout cela que le P. H. n'a fait que des efforts inutiles contre cette grace génerale qu'il a entrepris de décrier; mais parce que supposant sans raison, qu'il l'avoit pleinement convaincue de Pélagianisme, il finit son premier écrit * par une exhortation pathetique de soutenir cette vérité de la grace d'une maniere plus généreuse; & qu'il represente d'une maniere très

* C'est une lettre au P. Laini Benedictin.

très odieuſe les prétendus adouciſſemens qu'il accuſe l'auteur des Eſſais d'y avoir voulu apporter, je croi que pour donner lieu de juger juſqu'où la précipitation l'a emporté, il eſt bon de raporter cette exhortation qui devroit paſſer pour un effet de charité, ſi elle étoit bien fondée, mais qui n'étant appuiée que ſur des fauſſetez toutes viſibles, ne peut paſſer que pour une preuve qu'il n'y a rien dont les eſprits d'ailleurs éclairez ne ſoient capables, quand ils ſe livrent à leurs préjugez.

„ Le demon, dit le P. H. ne tente „ d'ordinaire les gens de bien qu'en leur „ cachant ce qu'il y a de mauvais dans les „ milieux qu'il leur propoſe pour arriver „ à une bonne fin. Si le genereux Elea- „ zar avoit voulu ſuivre le conſeil de ſes „ amis touchez d'une fauſſe compaſſion, „ il auroit pu conſerver ſa vie & rendre „ peut-être de grands ſervices à ſa patrie „ dans une ſi preſſante néceſſité. Il ne s'a- „ giſſoit que de faire ſemblant de violer la „ loi ſans la violer effectivement. Mais ce „ véritable Iſraélite, conſiderant qu'il lui „ étoit plus avantageux de mourir que de „ rien faire d'indigne de la nobleſſe de ſa „ race, de ſon âge & de la maniere dont il „ avoit toujours vécu : J'aime beaucoup „ mieux, dit-il, perdre la vie, que par „ une diſſimulation cruelle donner à de

„ jeunes gens sujet de croire qu'Eleazar à
„ l'âge de quatre-vint dix ans a tellement
„ deshonoré sa vieillesse, & trahi sa con-
„ science pour conserver ce qui lui reste
„ d'une vie fragile & & périssable, que
„ d'abandonner la loi de Dieu & d'embras-
„ ser les impiétez des gentils, & pour évi-
„ ter des tourmens passagers, mériter des
„ supplices éternels; au lieu que mourant
„ pour la defense de ma religion, je pour-
„ rai porter ceux qui sont plus jeunes que
„ moi, à imiter mon exemple.

„ Je vous laisse le soin de faire à M....
„ l'application de ce beau trait de l'Ecri-
„ ture, vous y réussirez mieux que moi.
„ *Que si dans les menagemens qu'il a inven-*
„ *tez* pour sa grace universelle, il ne se
„ croit pas dans une conjoncture si péril-
„ leuse pour la conscience, qu'étoit celle
„ où se trouvoit Eleazar, il suffit qu'elle
„ ne soit pas exemte de péril, & que son
„ exemple puisse avoir de fâcheuses sui-
„ tes, comme je croi qu'on n'en peut dou-
„ ter, pour l'engager à s'appliquer à lui
„ même les sentimens genereux de cet il-
„ lustre docteur de la loi. Il le fera, si
„ vous l'y exhortez vivement en lui ex-
„ pliquant avec force, & sans crainte de le
„ blesser, les raisons qu'on a de souhaiter de
„ lui cet exemple de la sincerité chretien-
„ ne, & de l'intrépidité d'un vrai défen-

„ seur

„ ſeur de la grace de Jeſus-Chriſt. Je
„ joindrai mes foibles prieres à votre ex-
„ hortation. Je prierai notre Seigneur de
„ tout mon cœur qu'il reſſuſcite dans le
„ cœur de ce ſavant homme le zele égale-
„ ment plein de force & de lumiere, qu'il
„ a fait paroître pendant ſa jeuneſſe dans
„ cette longue & fâcheuſe guerre que les
„ adverſaires de S. Auguſtin ont déclarée à
„ ſa doctrine.

Ainſi, ſelon le P. H. ſoutenir une grace génerale, c'eſt pratiquer réellement ce qu'Eleazar refuſa de pratiquer; c'eſt faire ſemblant de manger de la chair de pourceau pour s'accommoder à ce qu'Antiochus deſiroit de lui; c'eſt donner l'idée d'un violement manifeſte de la loi; c'eſt diſſimuler ſa religion d'une maniere criminelle, & c'eſt faire en un mot ce que l'Egliſe a condamné dans les anciens libellatiques du tems de S. Cyprien. Il n'y a rien de plus vif, & de plus preſſant que cette exhortation, ſi elle étoit, comme je l'ai dit, appuiée ſur quelque vérité; mais il eſt difficile de trouver une calomnie plus inexcuſable que celle là, en reconnoiſſant ce qui eſt très vrai, qu'elle n'a ni vérité, ni vraiſemblance.

Ce qu'il y a de favorable pour le P. H. c'eſt que la conviction de cette calomnie eſt ſi aiſée, qu'il y a de l'apparence qu'il n'y

persistera pas, & qu'il la reparera par un desaveu public. Car enfin le crime du conseil que de faux amis donnoient à Eleazar, consistoit en ce qu'ils vouloient qu'il dissimulât sa religion en faisant semblant de manger de la chair de pourceau défendue par la loi; mais il n'y auroit eu ni crime ni dissimulation, s'il avoit protesté hautement qu'il ne mangeroit jamais de la chair de pourceau, & s'il n'eût mangé que des choses notoirement permises par la loi, & qu'on ne pût prendre pour des viandes défendues: ç'auroit été au contraire une confession publique de la véritable religion, & il n'y auroit eu que des personnes manifestement injustes qui auroient pu se scandaliser de son procédé.

Or que peut-on reprocher aux Thomistes qui soit semblable à la dissimulation que l'on conseilloit à Eleazar, & qui ne contienne au contraire une haute profession de la vérité de la grace. Ils soutiennent, dit-on, une grace générale? Oui, mais c'est avec un aveu & une confession publique de la grace efficace, c'est-à dire, de la vérité capitale qui distingue la vérité de l'erreur, & qui étant une fois admise, S. Augustin reconnoît qu'on est entierement exemt de tout soupçon de Pélagianisme. Cet aveu d'une grace générale, bien loin de faire tort à la grace soutenue par S. Augustin con-

contre les Pélagiens, eſt donc en même tems une confeſſion publique de la doctrine de l'Egliſe, & en la confeſſant de cette ſorte, on ne peut être accuſé d'erreur que par un emportement ſans raiſon. Où eſt donc la diſſimulation & le déguiſement dont on les puiſſe accuſer. Où ſont les perſonnes qui ignorent en quel ſens les Thomiſtes ſoutiennent cette grace génerale, & qui y ſont trompez?

Je ne vois donc pas comment le P. H. pourra juſtifier cette comparaiſon odieuſe des Thomiſtes avec les Juifs qui conſeilloient à Eleazar de faire ſemblant de manger de la chair de pourceau pour déguiſer ſa religion, & je le puis aſſurer que je ne vois dans cet endroit de ſon traité qu'une calomnie inexcuſable, & une calomnie qui bleſſe l'honneur des principaux Théologiens de l'Egliſe, & celui même de la vérité, dont il ſuppoſe ſans raiſon que le parti eſt abandonné par ſes principaux défenſeurs. Je ne lui puis donc ſouhaiter autre choſe par l'affection que j'ai pour lui, qu'une réparation autentique de cet excès. Il s'eſt laiſſé flater par une fauſſe comparaiſon, & il l'a priſe pour un ornement de ſon diſcours; mais c'eſt une fauſſe figure & une calomnie effective, dont on ne peut ſe laver que par un deſaveu auſſi public que la calomnie.

Quoique cet écrit n'ait pas été entierement public ; il a pourtant été vu de plusieurs personnes, & le P. H. a tâché d'inspirer à tous ceux qui l'ont vu, qu'il faut regarder tous ceux qui soutiennent une grace génerale, comme des gens qui dissimulent le vrai sentiment qu'on doit avoir de la grace, & qui suivent le conseil qui étoit donné à Eleazar par les Juifs lâches & timides. Or cette idée est très fausse, & le P. H. demeure chargé devant Dieu des fautes de tous ceux qui suivent cette impression.

Mais comme le P. H. par l'exhortation qu'il a cru me devoir faire à la fin de son discours, me met en droit d'imiter le zele qu'il fait paroître pour me détourner d'un procédé qu'il représente comme criminel, je croi qu'il ne trouvera pas mauvais que je le suive aussi en ce point, en tâchant de faire une application plus juste des sujets de plainte qu'il me donne lieu par son écrit de faire de son procédé.

Je ne me fonderai point comme lui sur des suppositions fausses, & sur des comparaisons calomnieuses. Je m'attacherai à des véritez toutes simples, & dont la conscience de chacun rend un témoignage si évident qu'on ne les sauroit desavouer.

Le P. H. est sans doute persuadé qu'il n'est permis à personne d'imputer à un autre

tre ce que l'on croit faux. Or c'eſt ce que je prétens que le P. H. a fait à mon égard dans ſon écrit.

Il eſt trop inſtruit des opinions qui ont cours dans les écoles par toute l'Egliſe, pour ignorer qu'il y a un grand corps de Théologiens connus pour orthodoxes par tout, qui enſeignent qu'outre la grace efficace, Dieu donne à tous les hommes une grace générale. Il ſait qu'il n'y a point de ſentiment plus répandu que celui-là, & qui ſoit ſoutenu par un plus grand nombre de Théologiens.

Il ſait donc par conſéquent, que ce n'eſt point moi qui ſuis inventeur de ce ſentiment. Cela ſuppoſé, je lui demande avec quelle conſcience il a pu dans ſon premier écrit, m'attribuer en termes formels des ménagemens inventez pour ma grace générale: *Dans les ménagemens*, dit-il, *qu'il a inventez pour ſa grace univerſelle.*

Cela ne ſignifie-t-il pas que je ſuis l'auteur de cette grace? N'eſt-ce pas pour cette raiſon qu'il appelle cette grace générale du nom de *ma grace*, & qu'il m'accuſe d'avoir inventé des ménagemens pour empécher ſans doute qu'on ne la rejette?

Le P. H. eſt très convaincu que cela eſt faux: cependant dans cette conviction il n'a pas laiſſé de tâcher de le perſuader à d'autres, & de leur donner ſujet par cette

fausse persuasion, de publier par tout que je suis auteur d'un nouveau systéme. Si ces personnes se trompent, comme elles se trompent indubitablement, comment le P. H. se pourra-t-il justifier de les avoir trompez & de les avoir jettez dans une illusion dangereuse pour leur conscience?

Il a poussé la chose beaucoup plus loin. Il représente par tout cette doctrine d'une grace générale, comme une doctrine contraire à tous les vrais disciples de S. Augustin; c'est-à-dire, qu'il dissimule que c'est la doctrine la plus commune parmi les Théologiens défenseurs de la véritable grace de Jesus-Christ soutenue par S. Augustin. Il tâche même de faire disparoître les Thomistes, afin que celui qu'il a voulu attaquer, paroisse sans appui, & de le rendre par là mépriſable, en faisant croire qu'il a eu la hardiesse de proposer à l'Eglise un nouveau systéme & de nouvelles pensées.

Il n'y a personne qui ne voie que ce procedé n'est nullement conforme à la sincérité chrétienne. S'il étoit persuadé que cette grace générale est une mauvaise doctrine, il n'avoit qu'à l'attaquer directement avec tous ceux qui la soutiennent; mais c'est un artifice odieux d'avoir prétendu dissimuler, que cette doctrine est un sentiment très-commun & très-autorisé dans l'Eglise, & d'avoir voulu faire croire qu'elle n'avoit point

point d'autre défenſeur qu'une perſonne qui n'a jamais temoigné qu'il l'embraſſoit.

Or cette diſſimulation n'enferme-t-elle pas un procedé peu honnête & peu ſincere? S'il veut attaquer la grace générale, qu'il ne diſſimule pas que c'eſt maintenant le ſentiment le plus autoriſé qui ſoit dans l'Egliſe, & qui a le plus grand nombre de défenſeurs.

M. Huygens & M. Hennebel comptent entre les défenſeurs de la prédeſtination gratuite douze Ordres entiers. Or entre ces douze Ordres, il y en a peu qui ne joignent à la doctrine de la prédeſtination gratuite celle de la grace générale. Bien loin donc de repréſenter cette doctrine comme n'étant ſoutenue que par un Théologien inconnu, il devoit pour la combattre ſincérement, avouer que c'étoit une doctrine très commune dans l'Egliſe.

Tout ce qu'il peut alleguer c'eſt que j'ai prétendu que dix démonſtrations qu'on a propoſées pour en montrer la fauſſeté, n'étoient nullement concluantes; mais cela ne ſuffit pas pour dire que ce Théologien ait embraſſé cette opinion. Cependant c'eſt là tout ce que j'ai fait à l'égard du ſentiment des Thomiſtes. Ce n'eſt pas enſeigner une doctrine que de ne pas demeurer d'accord, que les preuves par leſquelles on la combat, ſoient claires & convainquantes.

tes. Il y a bien des opinions très-fausses qui peuvent être combattues par de mauvaises preuves.

C'est à lui à voir s'il lui est bon d'attendre à effacer tous ces bruits qu'il a excités, jusqu'au tems où il sera obligé d'en rendre compte devant Dieu. S'il est persuadé qu'il n'a rien à craindre de ce côté là, je lui déclare qu'il ne se doit nullement mettre en peine de me satisfaire; car ce n'est que pour son propre intérêt que je lui fais ce reproche. Je lui puis protester que je souhaite de tout mon cœur que Dieu ne lui en impute rien, & que si j'étois capable de le décharger de cette obligation, il pourroit s'assurer qu'il en est entierement quite. Je ne suis nullement sa partie en cette cause, & je lui remets de tout mon cœur tout l'intéreſt que j'y puis avoir. Mais ce qui me fait de la peine pour lui, c'est la persuasion où je suis qu'il ne suffit pas, que les hommes ne nous imputent rien de ce que nous pouvions avoir dit contre eux, il faut encore que la vérité ne nous en impute rien. Nous avons en elle un adversaire avec lequel l'Evangile nous avertit qu'il faut nécessairement s'accorder; & je lui avoue que je ne vois pas que sans le desaveu de ce qu'il a témérairement avancé, il puisse avoir une juste confiance que la vérité ne lui fera aucun reproche de toute cette dispute.

ECLAIR-

ECLAIRCISSEMENT

Sur diverſes propoſitions condamnées par l'Inquiſition de Rome, dans le Decret d'Alexandre VIII.

ARTICLE I.

De cette propoſition condamnée par ce decret,
Omnis actio deliberata eſt dilectio Dei vel mundi.

LEs Théologiens de l'Inquiſition de Rome étant emploiez par le Pape à l'examen de la doctrine: & leur tribunal étant de ſoi-même ſuperieur à celui de toutes les Egliſes particulieres, parce que l'Egliſe qui les emploie eſt la ſuperieure de toutes les Egliſes, peuvent être engagez néanmoins par une eſpece de néceſſité en quantité de mépriſes.

Leur devoir eſt de conſerver la tradition, c'eſt-à-dire, la doctrine des Péres, dans les termes mêmes dans leſquels les Péres nous l'ont laiſſée. Mais comme l'étude des Péres eſt trop vaſte & trop étendue, ils ne les liſent gueres d'ordinaire que dans les Théologiens de 3. ou 400. ans, qui ont prétendu rapporter leur doctrine. Or il eſt facile que

que ces Théologiens s'éloignent du langage des Péres, ce qui peut arriver en diverſes manieres. Je n'en rapporterai ici qu'une.

C'eſt qu'y aiant entre les notions ou les idées compriſes ſous ces termes, certaines idées, qui ſont communes & plus ordinaires que les autres, on vient peu-à-peu à regarder ces termes comme uniquement attachez aux idées plus communes. Cela leur donne donc une ſignification reſtrainte & reſſerrée. Or cela fait que ce qui ſeroit vrai en les prenant dans une ſignification plus générale, devient faux en les prenant dans la ſignification reſtrainte.

Ainſi ces Théologiens de Rome prenant l'idée des termes dans les Scholaſtiques, condamnent ſouvent comme faux ce qui ſeroit vrai en les entendant ſelon l'étendue de la ſignification conçue par les Péres; & la juſtice oblige alors de diſtinguer ces ſignifications reſtraintes de celles qui ſont plus étendues, & de n'imputer pas à ces Théologiens d'avoir condamné comme une erreur ſelon la ſignification reſtrainte, ce qui eſt très-vrai ſelon la ſignification génerale & étendue; l'un & l'autre étant vrai, & que la propoſition eſt fauſſe ſelon la ſignification reſtrainte des termes, & qu'elle eſt véritable ſelon la ſignification plus étendue. En voici un illuſtre exemple dans une propoſition condamnée depuis peu par l'Inquiſi-

tion;

tion; c'eſt celle-ci : *Omnis humana actio deliberata eſt Dei dilectio, vel mundi: ſi Dei, caritas Patris eſt, ſi mundi, concupiſcentia carnis eſt.* Ce qui avoit déjà été condamné en ces termes dans la Bulle de Bajus : *Non datur medium inter laudabilem caritatem & culpabilem cupiditatem.*

Cette propoſition aiant donc déjà été condamnée par cette Bulle, & cette Bulle étant reçue dans les Univerſitez, la condamnation de cette propoſition y a auſſi été reçue. Ainſi il n'eſt pas étrange qu'elle ait été nouvellement condamnée dans ce nouveau Decret en un pais où les jugemens précedens tiennent lieu de loi. Mais qu'eſt-ce que cette propoſition ? C'eſt une propoſition dont les termes ſont pris dans un ſens reſtraint & qui eſt fauſſe en ce ſens, ce qui la rend bien condamnée ſelon ce ſens ; mais qui ſeroit très-véritable ſi on prenoit ces termes dans un ſens plus géneral, comme ils ont été pris par les Péres. C'eſt ce qu'il faut expliquer.

Le mot de charité & d'amour de Dieu peut ſignifier tout mouvement d'amour qui a pour objet Dieu connu dans quelqu'un de ſes attributs, ſoit que cet amour ſoit dominant, ſoit qu'il ſoit dominé par un autre plus fort & plus agiſſant. C'eſt toujours amour, ſoit qu'il ſe porte vers Dieu comme créateur tout puiſſant, comme maître du mon-

monde, comme notre ſouverain bien & notre ſouverain Seigneur : ſoit qu'il ſe porte à Dieu connu comme vérité, comme juſtice, comme ſageſſe, comme loi éternelle, c'eſt auſſi amour de Dieu, qui n'eſt pas moins l'effet d'une grace véritable que tout autre amour de Dieu, comme S. Auguſtin le ſoutient très-formellement. Or dans l'amplitude de ce ſens il eſt très-vrai, que *non datur medium inter laudabilem caritatem & culpabilem cupiditatem*, comme il eſt porté expreſſément dans pluſieurs paſſages célébres de S. Auguſtin & même de S. Leon & de S. Gregoire.

Eſt-ce donc là ce que l'Inquiſition a condamné dans cette propoſition? Nullement. On a toujours ſoutenu & l'on ſoutiendra ce ſens général, & pourvu qu'on l'explique bien, ce ſens général ne ſera jamais condamné, quoique par condeſcendance à l'autorité de l'Egliſe Romaine, il ſoit bon de s'abſtenir de l'exprimer dans les termes qui lui ſont devenus odieux, parce qu'elle les prend autrement, & qu'elle les attache au ſens reſtraint. Il ſeroit à ſouhaiter qu'elle eût continué de les prendre dans le ſens général: mais enfin cette variation dans le ſens de certains termes n'eſt pas une erreur; il ne la faut donc pas qualifier d'erreur.

En quel ſens a-t-elle donc condamné cette propoſition; c'eſt dans un ſens reſtraint

&

& en reſſerrant le mot de charité & d'amour à une ſignification moins étendue : & voici comment cela s'eſt fait.

Quoique l'amour dominant de Dieu & l'amour non dominant ſoient deux amours que l'on peut appeller bons & louables en eux-mêmes, il y a pourtant une extrême difference entre l'un & l'autre. L'amour dominant regne dans l'ame, il la juſtifie, il y tient la place qu'il y doit tenir ; mais l'amour non dominant de Dieu, c'eſt-à-dire, celui qui eſt joint avec un amour plus fort pour la créature, eſt au contraire captif ſous ce plus fort amour, & l'on peut dire que celui dans lequel il eſt, n'eſt point amateur de Dieu, parce que les noms ſe donnent ſelon la plus forte paſſion. Il arrive de là que les mots de charité & d'amour ſe prennent ſouvent dans le langage pour ne ſignifier que l'amour dominant, & qu'on ne compte pour rien cet amour foible qui eſt aſſujeti à un plus fort, parceque celui en qui il eſt, eſt abſolument parlant amateur de la créature, & n'aime point Dieu comme il le doit aimer. Or dans ce ſens il eſt clair que cette propoſition, *Non datur medium inter laudabilem caritatem, & culpabilem cupiditatem*, n'eſt point vraie, parce qu'il eſt vrai au contraire qu'entre l'amour de Dieu regnant dans le cœur, & l'amour vicieux des créatures, il y a un milieu qui

eſt

eſt l'amour foible & non regnant. Voilà un des ſens dans lequel cette propoſition eſt fauſſe ; & en voici un autre qui n'eſt pas moins clair.

L'amour de Dieu ſe prend ordinairement pour l'amour de Dieu conçu ſelon la maniere ordinaire dont on conçoit Dieu. Or on le conçoit ordinairement comme l'être ſouverain, l'être parfait, le créateur de toutes choſes, le ſouverain Seigneur des hommes, comme Pére, Fils, & S. Eſprit, & comme par ces idées on conçoit toujours que l'objet conçu eſt Dieu, l'amour de Dieu s'entend ordinairement de l'amour de Dieu conçu comme Dieu. Mais on ne conçoit pas ordinairement Dieu comme juſtice, comme vérité, comme loi éternelle. Il ſemble preſque que ces objets ne ſoient pas ſubſiſtans hors de nous, & qu'ils ne ſoient que dans notre eſprit. En effet il y a dans nos eſprits des impreſſions créées qui peuvent recevoir ces mêmes noms, quoi qu'on ne puiſſe gueres concevoir ces impreſſions; ſans concevoir les objets incréez auſquels elles ont rapport.

Il arrive delà que l'amour de ces choſes ne ſe prend pas ſouvent pour l'amour de Dieu, quoiqu'en effet l'amour de l'objet incréé y ſoit enfermé. Il y a de l'apparence que c'eſt ce que les Théologiens entendent par l'amour de la vertu, l'amour de l'hon-

l'honnêteté, l'amour de l'ordre, l'amour de l'equité; car cette vertu, cette honnêteté, cette equité, cet ordre que l'on aime, renferme la forme immuable de ces vertus, de cette honnêteté, de cette équité, de cet ordre, qui rend aimables tous ceux qui y participent. Or cette forme eſt Dieu même. Par conſéquent aimer cette forme c'eſt aimer Dieu. En prenant donc cette propoſition condamnée en ce ſens géneral, c'eſt-à-dire, en entendant par le mot de charité tout amour de Dieu conçu dans quelque attribut que ce ſoit, il eſt vrai encore, que *non datur medium inter laudabilem caritatem & culpabilem cupiditatem*, & par conſéquent que la propoſition qui l'affirme eſt fauſſe.

Mais ſi l'on prend l'amour de Dieu pour l'amour de Dieu conçu comme Dieu, comme Seigneur, comme créateur, il ſera faux que *non datur medium inter laudabilem caritatem, & culpabilem cupiditatem*, parce qu'entre cet amour de Dieu conçu comme Dieu & la cupidité vicieuſe, il y a l'amour de Dieu conçu comme vérité, comme juſtice, comme loi, comme ordre, & cet amour eſt un milieu entre l'amour de Dieu conçu comme Dieu, & la cupidité vicieuſe.

AR-

ARTICLE II.

De la 8. propoſition: Neceſſe eſt infidelem in omni opere peccare.

L'Eclairciſſement de la 7. propoſition peut ſervir à faire voir que la cenſure de la 8. n'eſt point ſi inſoutenable que l'on ſe l'imagine. Elle porte que, *Neceſſe eſt infidelem in omni opere peccare.* Or cette propoſition peut être cenſurée de témerité, quand toutes les œuvres des infidéles ſeroient effectivement des pechez. Car il ſuffit pour la cenſurer ainſi; qu'il ne ſoit pas néceſſaire que ce ſoient des pechez, & qu'il n'y ait pas d'argumens clairs & convaincans qui le prouvent; comme c'eſt une propoſition téméraire de dire, que le nombre des grains de ſable eſt néceſſairement pair, parce qu'il n'y a pas d'argument convaincant qui prouve qu'il ne puiſſe être impair. Or ſuppoſé ce qui a été dit ſur la 7. propoſition, on ne voit pas qu'on puiſſe alleguer aucune raiſon convaincante pour montrer que toute action des infidéles ſoit néceſſairement peché. Je n'ai pour cela qu'à faire quelques demandes.

Je ſuppoſe avec M. Huygens, qu'il y a deux connoiſſances de Dieu, l'une ordinaire par laquelle on le connoît comme créateur, com-

comme ſouverain être, comme être parfait. Et en le connoiſſant en cette maniere, on connoît en même tems qu'il eſt Dieu. L'autre, par laquelle on le connoît comme juſtice, comme vérité, comme ſageſſe, ſans ſavoir préciſément que cette juſtice, cette verité, cette ſageſſe ſoient Dieu. *Ethnici cognoverunt æternam veritatem*, dit M. Huygens, *& hæc Dei notitia fuit valdè imperfecta, hoc titulo quòd neſcierunt æternam veritatem eſſe Deum.* Thef. de vérit. æter. p. 76.

Cela ſuppoſé, je demande ſi l'on peut dire qu'il ſoit certain que les payens étant frappez de ces idées, comme, ſelon S. Auguſtin, ils en ont été certainement frappez, n'aient jamais agi conformément à ces idées. Il n'eſt pas même beſoin d'une action entiere & parfaite; on peut concevoir cette action dans un degré bien inferieur, dans lequel on ne laiſſe pas de trouver une action libre qui eſt exemte de peché.

Pour faire mieux comprendre ce que je veux dire, on me permettra de rapporter ici ce qu'un ſavant interprête de S. Auguſtin, que l'on reconnoîtra aſſez, dit ſur ce ſujet : *Eſt enim velle perfectum, quod Auguſtinus poſſe vocat, eſt & imperfectum quod velleitatem appellare ſolent, & hoc ipſum diverſos gradus habet, donec ad ipſam primam tenuiſſimamque boni complacentiam veniatur. Hic ergo primus eſt cæleſtis iſtius roris effectus,* Janſ. l. 2. de grat. Chr. c. 27.

quem ut minimum in omnibus operatur quibus eum infudit Deus. Nam quemadmodum inundatio divinæ gratiæ totam hominis voluntatem ſecum inſtar impetuoſi cujuſdam torrentis rapit, ſic ut omnia humani cordis retinacula quibus terrenis rebus irretitur, velut violenta quadam tempeſtate, dirumpat, ita lenis ille velut auræ tenuis afflatus, complacentiam quamdam voluntatis tenuiſſimam, rei tam pulcræ, quæ ſimul objicitur contemplanda, contemperatam, ſuaviter impetrat, & celerrimè quaſi furtim poſt ſe rapit. Hæc igitur gratia, quamvis nullo modo ſufficiat [moliniſticè] *ut homo Dei mandatum operetur, ut Deum ſuper omnia diligat, ut ſperet, ut oret, ut credat, ad hoc tamen facit ut illarum vel alterius cujuſdam rei cœleſtis, liberas quaſdam non voluntates, ſed velleitates vel complacentias excitet, quas, niſi divinitus infundantur, obtinere humana poteſtate nemo poteſt.*

Je demande donc par où il peut être certain que l'ame des payens frappée de la beauté de la loi naturelle, de la juſtice & de la verité n'ait jamais conçu aucune de ces complaiſances libres pour ces objets qu'elle voyoit.

Le contraire ſemble paroître dans tous les livres des paiens : ils témoignent être touchez de la beauté, de la juſtice, de l'ordre, de la verité. Ils ſemblent avoir une véritable haine pour l'injuſtice, ce qui ne ſe peut con-

concevoir ſans quelqu'amour de la juſtice. Or cette juſtice étant Dieu même, cette complaiſance dans la juſtice qui paroiſſoit en eux, étoit un véritable amour de Dieu, quoi qu'imparfait, comme dit M. Huygens. Car encore qu'ils ne cruſſent pas que cette juſtice fût Dieu même, il paroît pourtant qu'ils la voyoient, & qu'ils étoient touchez par la beauté qu'ils y decouvroient. C'eſt-à-dire, qu'ils ſe plaiſoient dans une choſe qui étoit Dieu, & qu'ils l'aimoient pour elle-même.

On ne voit donc pas comment l'on pourroit condamner de peché ces mouvemens libres, qu'on peut concevoir que les paiens ont eu pour Dieu conſideré comme juſtice.

Ils ont pu avoir de même une admiration libre de quelques veritez, & cette admiration n'avoit rien de mauvais, & étoit rapportée à Dieu, puiſque la verité eſt Dieu.

Mais ſans cette maniere de concevoir Dieu qui eſt plus imparfaite, il eſt certain qu'un paien avant ſa converſion & avant que d'avoir reçu cette grace forte qui détruit l'infidelité, a pu recevoir des graces qui le diſpoſoient à la foi de Dieu connu comme Dieu en bien des degrez differens; puis qu'il y en a beaucoup depuis la plus legere complaiſance juſqu'à la converſion que donne la grace dominante.

Ce n'eſt donc point une hypotheſe impoſ-

poſſible qu'un infidéle qui ſe convertit actuellement par une forte grace de foi ait reçu durant ſa vie précedente 50000. graces foibles qui avoient produit en lui 50000. mouvemens libres de complaiſance, qui étoient exemts de peché. Ainſi il n'eſt nullement certain, *infidelem in omni opere peccare*, puiſque ces mouvemens libres ont pu être dans les paiens, & que ces mouvemens ſont des actions libres exemtes de tout peché.

Ils peuvent même être dans des athées, & je ſuis ſurpris qu'il y ait d'habiles gens qui croient l'exemple des Epicuriens & des athées fort convaincant pour prouver le contraire. Car quoique le dernier jugement d'un athée, ſoit qu'il n'y a point de Dieu, & que ce dernier jugement forme ſa croiance, il ſe peut très-bien faire que ce dernier jugement qui l'emporte, ait été combattu en lui par 50000. idées de Dieu connu comme Dieu, qui ont produit en lui 50000. complaiſances libres pour ces idées. Or ces complaiſances étoient exemtes de peché, quoique cet athée fut très-criminel de s'être laiſſé aller à conſentir pleinement à la fauſſe penſée qui l'a perſuadé, qu'il n'y avoit point de Dieu.

Tous ces argumens dont on a accoutumé de ſe ſervir pour condamner les actions des paiens, ſont ſans force contre cette hypotheſe.

On

On dit qu'on ne ſauroit rapporter ſes actions à Dieu ſans le connoître. On répond que ces paiens & même ces athées connoiſſoient Dieu par ces graces foibles, qui produiſoient ces conſentemens imparfaits, mais libres.

Ils le pouvoient auſſi connoître comme juſtice, comme loi, ſans ſavoir que cette loi & cette juſtice fuſſent Dieu, & on ne voit pas que les complaiſances qu'ils avoient en cette loi fuſſent peché, puiſqu'ils l'aimoient pour elle même.

On dit qu'on ne ſauroit connoître Dieu ſans la grace. On répond que ces idées ſoit de Dieu comme Dieu, données par des graces excitantes à la foi, ſoit de la juſtice & de la verité & de la loi éternelle, étoient des eſpéces de graces excitantes, & que comme le dit l'auteur que j'ai rapporté, & ces idées & les complaiſances libres qui les ſuivoient, *humana ope obtineri non poterant.*

On dira que dans la ſuite ces paiens pouvoient rapporter à leur honneur propre cette complaiſance qu'ils avoient eue pour la juſtice. Ils le pouvoient, ſi l'on veut, mais comment prouvera-t-on qu'ils l'aient toujours fait? Car quoique les paiens euſſent un amour dominant des créatures & d'eux-mêmes, néanmoins comme ceux en qui l'amour de Dieu regne, ne laiſſent pas de faire certaines actions par l'amour des

créatures pour elles mêmes, par leſquelles ils les aiment paſſagerement ſans les rapporter à Dieu, ce qui arrive, ſelon S. Auguſtin, dans tous les pechez veniels; de même on ne voit pas pourquoi le cœur des paiens, quoique poſſedé de l'amour du monde, n'auroit pu avoir paſſagerement des complaiſances libres, & même faire quelques actions pour la beauté de la juſtice & de l'equité, qui lui ſeroit repreſentée, *quæ ſimul objiciatur contemplanda.*

On ne peut pas ici ſe ſervir de la raiſon qu'on allégue d'ordinaire, que ces mouvemens étoient mauvais, parce qu'ils n'étoient pas rapportez à Dieu comme fin; car rapporter quelque mouvement à Dieu comme fin, n'eſt autre choſe, ſelon S. Auguſtin, que d'aimer l'objet de ce mouvement pour lui même, ce qui s'appelle *frui.* Or on ne voit pas que les paiens n'aient pu avoir une complaiſance dans la juſtice pour elle-même ou pour Dieu créateur, ſans la rapporter à autre choſe. Ils ont pu penſer enſuite que cette juſtice les pouvoit honorer & leur ſervir d'ornement, & en concevoir de la vanité; mais cela ſuppoſe toujours la premiere complaiſance en la juſtice qui eſt toute gratuite; & ainſi c'étoit une action parfaite & exemte de peché, & le rapport de cette action à une fin de vanité, eſt une nouvelle action qui ne gâte pas la précedente.

On

On n'a donc point recours à la ſubtilité de M. Steyaert : *Non vitiat actum, ſed agentem*, cette ſubtilité eſt fauſſe, comme on le montre fort bien * ; mais on dit que la complaiſance en Dieu ſe rapporte réellement à Dieu, puiſque par cette action on jouit de Dieu. Si l'homme la rapporte à ſoi-même, c'eſt par une action ſubſequente qui n'empêche pas que la premiere complaiſance ne ſe termine directement à Dieu, & ne ſoit exemte de peché.

On dira encore qu'il ne ſeroit donc pas vrai que la foi ſoit le premier bon mouvement ; & qu'elle n'eſt jamais précedée par aucune bonne œuvre.

M. Huygens qui n'eſt pas éloigné de la doctrine que j'ai propoſée ici, répond, comme je l'ai oui dire, que ces connoiſſances de Dieu comme juſtice, comme verité, & ces autres connoiſſances foibles de Dieu comme Dieu ſont des commencemens de foi, car la foi regarde non ſeulement Jeſus-Chriſt comme homme, mais auſſi comme Verbe & comme ſageſſe, & ces commencemens imparfaits de foi peuvent diſpoſer à une foi plus parfaite : c'eſt auſſi la réponſe du Pére Havermans. Il faut donc entendre cette doctrine, que la foi eſt la premiere grace,

* L'auteur a en vue la IX. partie des Difficultez propoſées à M. Steyaert par M. Arnauld pag. 133.

de la foi conçue dans toute ſorte de degrez. C'eſt-à-dire, qu'il faut entendre en ce ſens qu'il n'y a point de bonne action ſans quelque commencement de foi. Mais de vouloir prétendre que la premiere grace ſoit une foi en Jeſus-Chriſt inſpirée par une grace efficace, c'eſt ce qui ne ſe peut ſoutenir. Car comme Dieu inſpire la charité en deux manieres, par des graces fortes & efficaces, & par des graces foibles & excitantes, pourquoi ne pourroit-il pas auſſi inſpirer la foi en ces deux manieres ? Or la ſeconde maniére peut avoir été dans l'eſprit des infidéles & y avoir produit des complaiſances libres. Et en effet c'eſt l'opinion de tous les Thomiſtes, dont il ſemble qu'on ne ſe peut ſéparer en ce point avec aucun fondement légitime. On peut auſſi dire, que la foi eſt le commencement des bonnes œuvres méritoires, mais non pas le commencement de toutes les œuvres exemtes de peché. Or quoique ces ſentimens pour la juſtice qui paroiſſent dans les paiens, ne ſoient pas pechez, puiſqu'ils étoient bons *ex officio & ex fine*, étant rapportez à Dieu, néanmoins ils n'étoient point actuellement méritoires dans les paiens, parce que leur volonté étoit dominée par l'amour regnant de la créature, & que ſans la foi non ſeulement en Dieu, mais en Jeſus-Chriſt diſtinctement connu, on ne peut avoir aucune remiſſion de ſes péchés,

ni

ni rien meriter de ce qui regarde la vie éternelle. On eſt toujours captif du peché, & on démerite beaucoup plus par cet amour dominant de la créature, qu'on ne peut mériter même improprement & *ex congruo*, par ces bons mouvemens, ou par les bonnes actions que l'on feroit en les ſuivant.

Si donc l'on veut à quelque prix que ce ſoit que toutes les actions des paiens aient été des pechez, il faut chercher d'autres principes que ceux qu'on allegue dans l'écrit en queſtion; car la difficulté ne conſiſte nullement à ſavoir ſi une action non rapportée à Dieu eſt peché. On l'accorde, & l'on ne ſe ſert d'aucune des fantaiſies de M. Steyaert; mais on ne voit pas qu'on puiſſe prouver qu'aucune action des paiens n'a été rapportée à Dieu ou faite pour Dieu, quelque infidéles qu'on les ſuppoſe, parce qu'ils ont pu avoir des commencemens de foi de Dieu comme Dieu, & qu'encore que l'on ſuppoſât qu'ils n'euſſent pas encore connu Dieu comme créateur, & par tous ſes autres attributs, ils l'ont connu certainement comme loi & comme juſtice. Or on ne ſauroit faire voir qu'ils n'aient pu aimer cette idée pour elle-même, & par conſéquent avoir eu des complaiſances libres exemtes de peché.

ARTICLE III.

Application de cette doctrine à quelques paſſages de S. Auguſtin.

IL ne ſera pas inutile pour rendre cette preuve plus evidente de l'appliquer à quelques paſſages de S. Auguſtin.

1. Il eſt certain, ſelon ce S. Docteur, que les paiens ont vu la regle de la juſtice, & que cette regle eſt Dieu même: * *Non reprehenderes iniquitatem niſi videndo juſtitiam. Unde enim ſcis quia hoc injuſtum eſt, niſi ſcias quod ſit juſtum? Videns hoc injuſtum eſſe, utique ex aliqua regula juſtitiæ, cui comparans hoc quod vides pravum, & cernens non convenire rectitudini regulæ tuæ, reprehendis tanquam artifex diſcernens juſtum ab injuſto. Ergo quæro à te, juſtum hoc eſſe, unde vides?*

Enar. in pſ. 61.

S.

* *Sur la marge du manuſcrit de M. Nicole, vis-à-vis de ce paſſage de S. Auguſtin, il avoit écrit de ſa propre main ce qui ſuit.* Je trouve dans ce chapitre beaucoup de difficultez à cauſe de la Diſſertation ſur les véritez éternelles, [de M. Arnauld] qui m'a d'abord perſuadé que ce que nous concevions en concevant *la juſtice, la vérité, la ſageſſe*, n'étoit qu'un objet créé. Je trouve préſentement de la difficulté dans ma difficulté même, & je croi que la choſe mérite bien d'être examinée plus à fond. Ces choſes metaphyſiques ſont extremement difficiles.

S. Auguſtin conclut de là que cette juſtice eſt Dieu même qui brille dans l'ame. *Unde illud neſcio quid, quo aſpergitur anima tua, ex multis partibus in caligine conſtituta, neſcio quid hoc quod coruſcat menti tuæ? Itane non habet fontem ſuum?* Cela ſuppoſé, je demande ſi l'on doit s'engager à ſoutenir, que ces mouvemens d'amour pour la juſtice, qui paroiſſent aſſez frequens dans certains paiens, étoient tous faux, & n'étoient rien moins que ce qui répond aux termes par leſquels ils s'exprimoient?

2. De même quand S. Auguſtin demande : *Ubinam ſunt iſtæ regulæ, ubi quid ſit juſtum & injuſtus agnoſcit, ubi cernit habendum eſſe quod ipſe non habet?* Peut-on répondre autrement qu'il fait : *Ubi ergo ſcriptæ ſunt, niſi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde lex omnis juſta deſcribitur?* Et peut-on nier, que cette idée ne puiſſe être aimée pour elle-même, & par conſequent ſans péché? L. 14. de Trin. c. 15.

3. Il fait la même queſtion & la même réponſe dans ce paſſage. *Hinc eſt*, dit-il, *quòd etiam impii cogitant æternitatem, & multa rectè reprehendunt rectèque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant?* Voila la queſtion, en voici la reponſe : *Niſi in quibus vident, quemadmodum quiſque vivere debeat, etiam ſi nec ipſi eodem modo vivant.* Ibidem

Je demande donc ſur cela qu'on me prouve d'une maniere convaincante, que ces impies qui reprennent l'injuſtice & qui louent la juſtice, n'avoient aucune approbation ni aucune complaiſance réelle pour la juſtice. Je comprens bien qu'étant impies ils étoient dominez par l'amour de quelqu'injuſtice, mais cela n'empêche nullement qu'ils ne puſſent avoir, avec cet amour dominant de l'injuſtice, quelque amour réel & veritable pour la juſtice. Cela n'eſt nullement contraire, puiſqu'avec l'amour dominant de la juſtice, on peut avoir beaucoup d'amours foibles des créatures, & faire pluſieurs actions qui ſe rapportent aux créatures, & par leſquelles on jouit des créatures.

4. Si l'on avoit fait à la plûpart des paiens cette queſtion que S. Auguſtin fait à ſes auditeurs : *Interrogo utrùm ames juſtitiam*, ils auroient repondu à peu près comme S. Auguſtin fait repondre à ſes auditeurs : *Reſpondebis, amo.* Ces paiens, dis-je, ou au moins quelques-uns d'entre eux auroient de même répondu qu'ils l'aiment : *Reſponderent, amo*, & ils auroient cru le répondre ſincérement. Pourquoi donc ne feroit-on pas ſur cette même reponſe des paiens la réflexion que S. Auguſtin fait ſur la reponſe de ſes auditeurs : *Quod veraciter non reſponderes, niſi te aliquatenùs delectaret,*

Serm. 17. de verbis Ap. nunc Serm. 159. n. 3.

ret; non enim amatur nisi quod delectat. On peut donc conclurre aussi que les paiens se sont plu à la justice, & qu'ils l'ont aimée dans quelque degré, & que cette justice qui leur plaisoit étoit Dieu, *Dominus autem justitia est.*

5. Pourquoi ne croirons-nous pas de même que lorsqu'ils ont aimé les personnes justes, ils les ont aimez par l'amour de la forme de la justice qu'ils voioient en eux, laquelle ils aimoient pour elle. *Homo qui creditur justus ex ea forma & veritate diligitur, quam cernit & intelligit apud se ille qui diligit. Ipsa verò forma & veritas non est quomodo aliunde diligatur.* L. 8. de Trin. c. 6.

6. Que l'on dise tant qu'on voudra qu'ils ont pu aimer cette idée de justice par d'autres motifs; mais qui peut dire avec assurance qu'ils ne l'ont pu aimer par rapport à la justice même qu'ils voient en eux, & à laquelle ils étoient conformes en l'aimant; ils l'ont donc pu aimer sans aucun péché.

7. Les paiens ont aussi aimé la chasteté. Or la forme de cette chasteté est dans Dieu, & les paiens l'y ont vue. Quelle absurdité y auroit-il donc à croire, qu'ils l'y ont aimée jusqu'à quelque degré, & qu'ils ont eu quelque complaisance pour cette idée que Dieu leur donnoit? *Lux illa*, dit M.

Huygens, *etiam in tenebris adeoque etiam in infidelium cordibus lucet.*

8. Il n'y a pas plus d'inconvenient à dire, qu'elle y a été foiblement aimée qu'à dire qu'elle y a été foiblement connue. La retenue qu'il faut avoir pour ne pas avancer ce qu'on ne ſait pas clairement, fait à la verité que je ne voudrois pas faire un dogme de cette opinion, qu'il y a eu dans les paiens quelque petit amour de la juſtice, & même quelque amour foible de Dieu connu comme Dieu; mais je ne vois point auſſi qu'on puiſſe aſſurer que tant de manieres dont Dieu s'eſt fait connoitre aux paiens, comme juſtice, comme loi &c. & par divers autres attributs, n'aient été accompagnées d'aucune complaiſance, velleité, amour foible, mais exemt de peché. On ne voit point du tout comment cela ſe pourroit prouver, ni quel inconvenient il y auroit à admettre cette hypotheſe poſſible; puiſqu'on peut fort bien reconnoître & cet connoiſſances & cet amour imparfait comme des graces ſurnaturelles, comme l'on a pu voir dans le paſſage cité ci-deſſus de M. l'Evêque d'Ipres.

C'eſt en cette maniere que Gregoire de Rimini, Caſalius, & pluſieurs autres Théologiens citez par Gonet admettent de bonnes actions dans les paiens mêmes, non en prétendant qu'ils ont pu faire de bonnes ac-

actio ns

actions ſans graces, mais en prétendant qu'ils en ont eu même de ſpéciales.

C'eſt pourquoi Gregoire de Rimini ſoutient que ſi les ſages femmes Egiptiennes, les Philoſophes, les Romains ont fait quelques bonnes actions, *etſi carebant gratia gratum faciente & habituali, non tamen carebant omni gratia gratis data, & omni gratuita Dei motione, quin imò multis talibus Deus ſpecialiter auxiliabatur ad bene agendum.* Et de tout cela l'on conclut, que l'opinion de ceux qui aſſurent qu'il ne peut y avoir dans les infidéles aucune action exemte de peché, eſt au moins témeraire. Car l'on y affirme ce qu'on ne ſait pas, & ce que l'on ne peut ſavoir. L. 2. ſent. diſt. 28.

ARTICLE IV.

Réponſe à un argument par lequel on prétend montrer demonſtrativement que toutes les œuvres des infidéles ſont des péchez.

CEt argument eſt tiré de la nature du peché originel qui n'eſt point, dit-on, guéri dans les infidéles. Or ce peché conſiſte en ce que l'homme, en ſe ſéparant de Dieu, en qui ſeul il pouvoit trouver ſon ſouverain bonheur, & qui étoit la fin de ſon être, s'eſt plongé dans l'amour de ſoi-même, s'eſt pris ſoi-même pour ſa fin, &

& y a rapporté enſuite toutes ſes actions. Or une action rapportée à ſoi-même eſt une action déreglée, & ce dereglement ſe rencontrant dans toutes les actions des paiens, il n'y en a aucune en qui il n'y ait eu du déreglement & du péché. Les infidéles étant donc tous dans cet état tant qu'ils ſont infidéles, ils ſont tous dans une eſpece de néceſſité de pecher; puiſque tant qu'ils ſont infidéles ils rapportent tout à eux-mêmes.

On répond que le principe eſt vrai, que l'homme par le péché s'eſt choiſi pour fin, & que tant qu'il n'agit qu'humainement il rapporte tout à ſoi. Il faut pour bien agir qu'il ait une autre fin que ſoi-même, & qu'il rapporte ſes actions à Dieu, & il n'y a que la grace qui lui redonne cette fin. Mais cette grace le peut faire en deux manieres; elle le fait quelque fois par une impetuoſité qui tourne à Dieu toute la volonté de l'homme, *inſtar impetuoſi cujuſdam torrentis*, & cette grace fait regner Dieu dans le cœur, elle lui rapporte le corps des actions de l'homme, ou au moins elle ſe rend maitreſſe de la volonté pour le faire croire.

Mais la grace n'agit pas toujours ainſi. Ces mouvemens de converſion ou de foi ſont ſouvent précedez d'un très grand nombre de mouvemens foibles qui ne pro-

duiſent que *liberas quaſdam velleitates.* Il y a une infinité de degrez avant la converſion achevée, & il eſt impoſſible de déterminer quand & comment ces graces foibles, qui ſe peuvent appeller des mouvemens de foi, ſe rencontrent dans les infidéles. Ces mouvemens ont toujours quelque effet, & ils produiſent toujours *liberas quaſdam velleitates*, comme les Thomiſtes l'enſeignent, & ces velleitez ſont quelquefois aſſez inſenſibles, parce que ce ſont des approbations très-delicates de l'objet repreſenté par la grace. Peut-être qu'il n'y a point d'infidéle, ni même d'athées qui n'en aient eu de cette ſorte. On n'en ſauroit déterminer le tems ni le nombre, mais auſſi ne ſauroit-on dire qu'aucun d'eux n'en eût jamais aucune. Dieu en peut donner de cette nature: qui ſait s'il ne le fait pas? Il y a une égale temerité à décider qu'il le faſſe toujours, ou qu'il ne le faſſe jamais, parce que cela ſe paſſe dans un ſecret impenetrable, qui ſont les replis de l'eſprit humain connus de Dieu, inconnus à tous les hommes. Ainſi dire ſans preuve qu'il n'a jamais fait ce qu'il eſt certain qu'il a pu faire, c'eſt une propoſition téméraire.

Toutes les connoiſſances de Dieu comme vérité, comme juſtice, comme loi, toutes ces connoiſſances dont parle S. Paul, & dont il dit que les grandeurs inviſibles

de

de Dieu, ſa puiſſance eternelle & ſa divinité ſouveraine ont été découvertes aux hommes, & que Dieu les leur a manifeſtées, tout cela, dis-je, eſt du nombre de ces graces foibles qui produiſent des effets imparfaits & libres, mais qui ne changent pas totalement le cœur. Dieu en ſait la meſure, les hommes ne la ſavent pas, & il ſemble qu'il y ait une témerité viſible à vouloir décider ce qu'on ne ſauroit ſavoir.

Cela ſuffit pour conclurre qu'on ne doit point faire un dogme de cette propoſition: *Infidelem in omni opere peccare:* car ces mouvemens interieurs ſont des œuvres en un ſens, & on ne peut pas dire que ce ſoient des péchez, ni dire qu'il n'y en eut jamais de tels.

Il eſt vrai que le cœur des infidéles étant dominé par la concupiſcence qui eſt extremément promte dans ſes actions, la volonté ne peut gueres ſe conſerver un tems conſiderable dans l'amour de la juſtice, & ne produit gueres d'actions exterieures, ſans que la concupiſcence lui fourniſſe de mauvais motifs, & des vues intereſſées pour faire cette action. Et c'eſt pourquoi S. Auguſtin a raiſon de dire, que ſi on examine les actions des paiens par rapport à leur fin, on en trouve à peine qui meritent la louange d'une vraie juſtice. Cela

eſt

eſt vrai pour l'ordinaire des actions exterieures, parce que la concupiſcence eſt ſi ſubtile qu'elle ſubſtitue très-promtement des motifs corrompus qui gâtent l'action exterieure, & la rendent mauvaiſe par le defaut de la fin ; mais cela n'empêche pas que cette corruption, & ce mauvais motif n'ait pu être précedé par quelque complaiſance libre excitée par la bonne idée, qui lui aura été repreſentée par la grace.

On dira encore que ces commencemens de foi qu'on admet dans les paiens comme des effets d'une grace foible, ne guériſſant pas la corruption du peché originel, ne les empêchent pas de rapporter toutes leurs actions à la creature, & par conſequent de les rendre mauvaiſes.

On répond qu'elles gueriſſent ſelon leur meſure. Comme ces graces ſont foibles, elles la gueriſſent foiblement. Et comme ce ne ſont que des commencemens de grace, elles n'apportent que des commencemens de guériſon. La corruption du peché originel ne ſe guérit que par la grace; mais Dieu diſpenſe cette grace comme il veut, & il la donne en une infinité de degrez qui produiſent une infinité de degrez de guériſon. Il y en a que les hommes ne comptent pour rien, & dont ils ne parlent point, mais qui ne laiſſent pas d'être de veritables effets de gra-

grace, & de guérir quelque petite partie de la corruption du cœur. Les hommes ne remarquent gueres ces effets que lorsqu'ils voient un homme changé à l'égard de la foi, & qu'il commence à croire effectivement, au lieu qu'il ne croioit pas auparavant; mais la foi achevée peut être précedée par une infinité de commencemens qui y tendent, & qui tiennent lieu de ces legers ſoufles de grace, *tenuis auræ afflatus*, dont nous avons parlé ci devant.

ARTICLE V.

Que cette doctrine, que les infidéles peuvent faire quelques actions exemtes de peché, ne bleſſe en rien les principes de S. Auguſtin.

POur être convaincu que cette exemtion de peché dans quelques mouvemens ou actions des infidéles ne dérange rien dans les principes de S. Auguſtin, il n'y a qu'à conſiderer les principales baſes de ſa doctrine ſoit pour la grace, ſoit pour la morale.

On ne dira pas, par exemple, que ce ſoit donner atteinte à la doctrine de la grace efficace & de la predeſtination gratuite, que de reconnoitre en cette maniere quelques bonnes œuvres dans les infidéles: car pourquoi

quoi ces œuvres étant elles-mêmes des effets de la grace efficace, troubleroient-elles quelque choſe dans cette doctrine? Si ce ſont ſimplement de bons mouvemens libres, ou de bonnes velleitez, ces velleitez ſont produites par une grace, qui n'étant que ſuffiſante à l'égard d'un plus grand effet, eſt efficace à l'égard de ces velleitez libres, comme les Thomiſtes l'enſeignent.

Si l'on ſuppoſe que ces œuvres comprennent même quelque action interieure, ce ſeront les effets d'une grace encore plus forte que Dieu donnera à ceux des paiens à qui il voudra la donner, & à qui il la donnera gratuitement, & ſans mérite de leur part.

Il en eſt de même des principes de la morale. Ils ſubſiſtent tout de même avec cette doctrine. Il n'eſt pas moins vrai qu'on eſt obligé de rapporter toutes ſes actions à Dieu; car on ne ſuppoſe que ces actions ſoient bonnes qu'en ſuppoſant qu'elles lui ſoient rapportées, c'eſt-à-dire, que l'ame aime pour elle-même cette ſageſſe, cet ordre, cette juſtice qui lui eſt montrée, ou cet auteur de toutes choſes, qui lui eſt manifeſté par les créatures, comme dit S. Paul.

Il n'eſt pas moins vrai qu'il n'y a de bon amour que celui de Dieu, & que tout amour

mour des créatures eſt vicieux, puiſqu'on n'enſeigne point que les infidéles ſoient capables d'un bon amour, qu'en enſeignant en même tems qu'ils ſont capables de quelque amour de Dieu pour lui-même, & de n'aimer point la créature dans quelque action.

Enfin il n'eſt pas moins vrai que l'homme par le péché n'eſt plus capable que de l'amour de ſoi-même, & que c'eſt le ſeul mouvement que ſa volonté puiſſe avoir d'elle-même; puiſqu'on enſeigne que cette idée de la juſtice de la loi de Dieu, qui eſt Dieu même, & la complaiſance dans cet objet qui lui eſt montré, ne ſont point des effets de la nature, mais de la grace.

Enfin dans la diſpute même que S. Auguſtin a eue ſur ce ſujet contre Julien, on convient de tous les principes de S. Auguſtin, & l'on condamne tous ceux de Julien.

On convient que ce n'eſt pas par l'office, mais par la fin que l'on doit juger des vertus: *Noveris non officiis, ſed finibus diſcernendas eſſe virtutes.*

Et l'on convient que toute œuvre qui ne ſe fait pas pour la fin, *propter quem fieri debere vera ſapientia præcipit, & ſi officio videatur bonum, ipſo non recto fine peccatum eſt.*

On convient que ſi un infidéle s'éleve

en

en lui-même de ce qu'il a revêtu un pauvre, c'eſt être impie que de nier que ce ſoit un péché: *De tali opere non in Domino gloriari, ſolus impius negat eſſe peccatum*, & qu'ainſi toutes les actions des infidéles rapportées à la créature ou à eux-mêmes, ſont des péchez.

Ce que l'on prétend donc, c'eſt que dans les actions des infidéles, on peut conſiderer plus de choſes que ni S. Auguſtin, ni Julien, n'y en conſidérent dans cette diſpute particuliere rapportée au 4. livre contre Julien ch. 3. Car au lieu que ni l'un ni l'autre ne conſiderent que l'action & la fin de vanité, à laquelle elle eſt exterieurement rapportée, il y a encore à conſiderer l'idée de la regle de l'action ou de la loi eternelle qui l'ordonne & qui la rend juſte.

Cette loi eternelle, cette juſtice eſt manifeſtée à l'homme même infidéle plus ou moins, ſelon qu'il plaît à Dieu de l'éclairer. Il voit cette loi, & il la voit dans le livre de la lumiere, c'eſt-à-dire, en Dieu même, ſelon S. Auguſtin. Il eſt queſtion, s'il ne peut pas être touché de quelque complaiſſance libre pour cet objet, & ſi l'on peut accuſer de peché cette complaiſance.

Il eſt queſtion même, s'il y a de l'inconvenient à dire qu'un infidéle étant touché un peu plus fortement de cette com-

plai-

plaiſance, ne pourroit point s'arrêter dans cette vue, & ſe conformer dans ſon action exterieure à cette juſtice qu'il voit & qui lui plaît. Voila deux points que S. Auguſtin n'a point traitez dans ſa diſpute contre Julien. Il n'a examiné que le cas où la bonne œuvre eſt rapportée à ſa propre gloire, & il a preſque toujours ſuppoſé que les infidéles ne les rapportoient jamais à une autre fin.

C'eſt-à-dire, qu'il n'a point traité les deux cas que nous avons propoſez qui peuvent être en effet beaucoup plus rares, parce que l'amour propre aiant des mouvemens très-promts ne manque gueres de fournir des vues de vanité à toutes nos actions. Ainſi Julien avoit tort de pretendre que dès qu'une œuvre étoit bonne, ſelon l'office, on la devoit nommer bonne, quoique ſtérilement bonne. Car ſi elle eſt rapportée à une fin de vanité, elle eſt mauvaiſe abſolument.

S. Auguſtin avoit raiſon de pretendre que c'étoit par la fin qu'il falloit juger des vertus, & non par l'office, & que celles des infidéles rapportées à une mauvaiſe fin étoient des péchez.

Mais il n'a pas examiné dans ce lieu, ſi toute œuvre des infidéles étoit rapportée à une mauvaiſe fin; & s'il l'avoit examiné, il ſemble qu'il auroit pu trouver dans ſes pro-

propres principes, c'eſt-à-dire, dans la connoiſſance de la forme de la juſtice que Dieu fait luire dans l'eſprit des infidéles, & dans l'amour foible qui peut naître de cette connoiſſance, de quoi ſoutenir qu'il pourroit y avoir dans les paiens certaines actions qui ne ſont pas rapportées à une mauvaiſe fin, & qui par conſequent n'étoient pas des péchez. Peut-être que cette idée ne s'eſt point preſentée à ſon eſprit ἀβλεψία *quadam*, dont tous les hommes ſont capables. Peut-être n'a-t-il pas voulu donner cette ouverture à Julien de peur qu'il n'en prît ſujet d'en abuſer. Mais quoiqu'il en ſoit, quand il l'auroit fait, il n'auroit été obligé de changer aucun des principes qu'il a ſoutenus contre les Pélagiens, & il auroit pu dire contre eux que ces actions des infidéles étoient bonnes, mais que c'étoit parce qu'elles étoient rapportées à Dieu & opérées par ſa grace, & qu'ainſi la charité ou l'amour de Dieu demeurant toujours un effet d'une grace gratuite, les Pélagiens demeuroient toujours vaincus. *Si caritas ex Deo eſt, vicimus Pelagianos.*

Mais quelque ſentiment qu'on puiſſe avoir ſur ce point, & quand S. Auguſtin auroit nettement enſeigné que les infidéles ont péché dans toutes leurs actions ſans exception, il eſt certain néanmoins que ce ſont deux queſtions toutes differentes de

ſavoir ſi effectivement S. Auguſtin a ſoutenu que nulle action des infidéles ne ſoit exemte de peché, & de décider ſi cette opinion eſt liée néceſſairement avec les ſentimens de S. Auguſtin, que l'Egliſe a embraſſez avec lui contre les Pélagiens & les Semi-pelagiens. Car quelque ſentiment qu'on puiſſe avoir ſur la premiere queſtion, il eſt certain que ſur la ſeconde tous les Théologiens ont été depuis 500. ans dans un ſentiment contraire, & qu'ils n'ont point cru que ce ſoit une doctrine de S. Auguſtin embraſſée par l'Egliſe, qu'aucune action des infidéles n'eſt exemte de péché.

Ne ſeroit-ce donc pas faire un préjudice notable à cette doctrine, que d'y vouloir attacher une opinion, qui n'a été ſoutenue par aucun Théologien depuis 5. ſiécles, & d'en faire ainſi une eſpece d'article de foi, qui n'eſt cru preſentement de perſonne. Car ni MM. de Louvain, ni même M. Huygens ne regardent aucunement ce point, que les actions des infidéles ſont toutes des péchez, comme une partie eſſentielle de la doctrine de S. Auguſtin; de ſorte que quiconque prétendroit le ſoutenir, le ſoutiendroit preſque tout ſeul. Et en effet quelle apparence y a-t-il de s'engager à ſoutenir l'inſeparabilité de ce dogme d'avec les autres? S. Auguſtin ne croit pas même qu'il

ſoit

ſoit impoſſible, qu'il n'y ait eu des paiens que Dieu ait convertis par une grace qui les rendît juſtes; pourquoi donc s'engager à nier que Dieu n'ait pu les preſerver de tout péché dans quelque action particuliere par une foi imparfaite qui les fit aimer ce qu'elle leur decouvroit de Dieu ſans aucun rapport à la créature? Dieu l'a pu faire s'il l'a voulu. Qui ſçait s'il ne l'a point voulu faire? Qui a pénetré tous les abîmes du cœur humain pour y découvrir toutes les opérations de Dieu? Le cœur de l'homme eſt corrompu, dit-on. Il eſt vrai, mais Dieu le peut guérir comme il veut, ou totalement ou par parties, & il le peut faire agir enſuite uniquement ſelon ce qu'il en aura guéri.

La foi informe eſt un commencement de guériſon, & cette foi informe, peut être procurée par des graces d'une infinité de degrez par leſquels Dieu peut remuer l'eſprit des infidéles, & leur faire concevoir des mouvemens libres & exemts de peché, qui ſeront tous des parties de guériſon. C'eſt même la loi génerale que Dieu obſerve dans toutes les autres graces qu'il donne aux hommes par des ſecours efficaces, d'y exciter auparavant par des graces plus foibles des mouvemens imparfaits. Pourquoi n'en ſera-t-il pas de même de la foi? Pourquoi veut-on qu'elle commence toujours

parfaitement? Or s'il y a des mouvemens imparfaits qui portent à la foi, ces mouvemens ne ſe peuvent-ils pas rencontrer dans les infidéles? Et peut-on s'aſſurer d'aucun, qu'il n'en ait point reçu ? Qui ne voit qu'on ne le peut dire que par une temerité viſible, puiſque c'eſt aſſurer dogmatiquement ce que nul homme ne ſauroit ſavoir. Car enfin Dieu le peut faire, & aucun homme ne ſait s'il ne le fait point dans quelques infidéles, ou même dans tous.

Enfin deux amours dominans ſont incompatibles, mais comme l'amour dominant de Dieu n'eſt point incompatible avec 100000. amours de la créature pour elle-même, mais non dominans; de même l'amour dominant de la créature, tel qu'il eſt dans le cœur des infidéles, n'eſt point incompatible avec une infinité de degrez d'amour de Dieu plus foibles, & qui ne juſtifient point, mais qui ſont néanmoins des amours de Dieu pour lui-même, des mouvemens qui ſe rapportent à Dieu, qui demeurent en Dieu, & qui par conſequent ſont exemts de dereglement & de peché, parce que ce ſont des mouvemens par leſquels les hommes *fruuntur Deo, non creaturâ.*

ARTICLE VI.

Que c'eſt faire tort à S. Auguſtin que de prétendre que ce ſoit un article capital de ſa doctrine, que toutes les actions des infidéles ſoyent des péchez, & que cet article ſoit tellement lié avec ſes autres principes, qu'il ne puiſſe être faux que les autres ne le ſoient auſſi.

J'Ai déjà prouvé que tous les articles capitaux de la doctrine de S. Auguſtin ſubſiſtent ſans cette doctrine, *Que toutes les actions des infidéles ſoient des péchez:* je ne m'arrêterai ici qu'à une conſideration à laquelle il ſemble qu'on n'ait pas eu aſſez d'égard. C'eſt que par cette propoſition on retranche du nombre des diſciples de S. Auguſtin la plûpart des Théologiens de l'Egliſe & morts & vivans, & l'on reduit le nombre de ſes diſciples ſi à l'etroit, qu'on a peine à en trouver.

Par exemple il n'en faut plus chercher parmi les morts, excepté le ſeul Janſenius: car tous les autres Théologiens, quoique défenſeurs de la predeſtination gratuite & de la grace efficace, ont conſtamment enſeigné que les infidéles étoient capables de pluſieurs bonnes actions morales non méritoires. Je veux qu'ils aient eu tort en ce

point. Mais quelle neceſſité de vouloir qu'ils aient erré dans un dogme capital, & qui renverſe tous ſes principes?

La ſeule difference qu'il y a entre eux, eſt, que les uns ont ſoutenu que ces œuvres moralement bonnes ſe pouvoient faire ſans grace, & les autres, comme Gregoire de Rimini, Cazalius, Vaſquez & feu M. Abeli Evêque de Rhodez, enſeignent que les infidéles font à la verité quelques actions moralement bonnes & qui ne ſont point péché, mais qu'ils les font par un aide ſpecial & par une grace de J. C. qui leur eſt donnée. Je veux que ce ſentiment ne ſoit pas conforme à la doctrine de S. Auguſtin, qui ne reconnoît point ces bonnes actions morales & ſimplement honnêtes. Mais quelle neceſſité y a-t-il d'en faire une erreur capitale contre ſa doctrine, puiſqu'avec cette erreur on en peut ſoutenir les principaux fondemens?

Mais il ne faut pas s'imaginer qu'au moins parmi ceux qui font une plus haute profeſſion de s'attacher à la doctrine de S. Auguſtin, cette propoſition, *Que toutes les œuvres des infidéles ſoient des péchez*, paſſe pour conſtante. Car il s'en faut bien que cela ne ſoit. Il eſt vrai au contraire que l'opinion la plus commune preſentement parmi les Théologiens Auguſtiniens de Flandre eſt, que cette doctrine touchant

les

les œuvres des infidéles, ou n'eſt point du tout de S. Auguſtin, ou au moins n'eſt aucunement liée avec ſes principes, & ne peut paſſer pour une opinion capitale de S. Auguſtin.

Il n'en faut point d'autre preuve que le livre du Pere Havermans. Jamais homme n'a été Auguſtinien plus ouvertement que lui. Il a paſſé ſa vie à ſoutenir & à enſeigner la doctrine de ce S. Docteur. Son livre intitulé, *Tyrocinium Theologiæ moralis*, a été entre les mains des jeunes Théologiens une eſpece de Catechiſme des principes de S. Auguſtin. Cependant voici ce qu'il enſeigne ſur le ſujet des actions des infidéles & des Bulles de Pie V. & de Gregoire XIII.

Nego, dit-il, *illam propoſitionem*, (*omnia opera infidelium ſunt peccata*) *ſequi ex noſtra doctrina, qua non obſtante agnoſcimus cum ſancto Auguſtino in infidelibus quædam opera bona, prout liquet ex libro de ſpiritu & littera.* Il cite enſuite un paſſage célébre, mais conteſté de ce livre qu'il explique à ſa maniere ; à quoi il ajoute ces principes : *Dico ergo, cùm, juxta dicta tractatu primo, infideles cognoſcant Deum, eumque ſe diligere debere non ignorent, non eſt cur opera quædam purè propter ipſum, & conſequenter ex imperfecto Dei caſto amore elicere non valeant, ut enim quidam notat, ſicut aurora crepuſcu-* Tyroc. Tract. 2. cap. 2. §. 3. p. 155.

la antecedunt diem, ita Deus quibuſdam velut antelucanis illuſtrationibus nonnunquam infidelium mentes tangit & diſponit ad fidei plenam diem; & ut fulgetra & coruſcationes altis interdum noctibus ex improviſo emicant & illico extinguntur, ſic Deus infideles quoſdam profunda ignorantiæ nocte demerſos ſcintillis quibuſdam divini ſui ignis de repentè afflat & perſtringit. In tali vero ſcintillarum lucula benè ac perfectè operari, & operationem ſuam in Deum omnis lucis ac boni fontem referre nihil vetat.

Stant ergo benè ſimul, quòd aliquis ſit infidelis, & tamen habeat imperfectam aliquem Dei propter ſe amorem, eò uſque tamen efficacem, ut ex illo opus aliquod in Deum referre poſſit, & ſicuti habet imperfectum amorem, ita etiam habeat imperfectam fidem ex parte intellectus. Quando enim infidelis incipit ſe diſponere ad fidem, adhuc eſt in numero infidelium, & tamen actus illi diſpoſitivi procedunt tum ex imperfecta fide, tum ex imperfecto amore quo Deum tanquam omnis juſtitiæ fontem diligere incipiunt, ſicque demum ad perfectam fidem pertingit, & conſtituitur in numero fidelium. Quantùm verò ad alios infideles qui eò uſque non perveniunt, & in ipſis defectum fidei ſupplent illæ mentis illuminationes, quas nonnunquam intellectui illorum infundit Deus, quando ipſorum voluntati immittit pium aliquem affectum; quas illuminationes intellectus

ſancti

ſancti Patres comprehendunt nomine fidei, quando ad omnem omnino charitatis actum præquirunt actum fidei.

Contenſon célébre Dominicain dans ſon tome 5. p. 180. après avoir prouvé que les infidéles deſtituez de grace péchent dans toutes leurs actions, prouve enſuite que demeurant infidéle, & ſans avoir la foi; ils peuvent recevoir de Dieu des graces par leſquelles ils lui rapportent leurs actions, & font des actions vraiment bonnes.

Cette maniere de répondre aux Bulles contre Baius a paru plus ſimple à ces Théologiens; & l'on m'a dit expreſſément que c'étoit auſſi celle dont ſe ſervoit M. Huygens, ce qui rend tout à fait croiable ce que dit M. Steyaert, que dans l'Ecole de Louvain tout le monde reconnoiſſoit, que Dieu donne aux infidéles pluſieurs graces actuelles par le ſecours deſquelles ils font pluſieurs actions, non ſeulement bonnes quant à leur objet, mais bonnes abſolument, quoique non meritoires. *Concedunt etiam nunc gratias actuales plurimas infidelibus Deum impertiri, quibus adjuti plurima non ſolùm bona, ſed undequaque bona, etſi non meritoria, faciunt.* Dans les Dif. part. IX pag. 216.

Il eſt à remarquer qu'on ne peut emploier contre tous ces Théologiens aucun de ces deux principes, que nulle bonne action ne ſe fait ſans une grace de Jeſus-

Chriſt, & qu'une action n'eſt jamais bonne quand elle n'eſt pas rapportée à Dieu, comme au ſouverain bien & à la fin derniere de l'homme. Car il eſt clair que ces Théologiens ne deſavouent aucun de ces deux principes, & qu'ils ne reconnoiſſent de bonnes actions dans les infidéles, qu'en y reconnoiſſant de vraies graces pour les faire, & un rapport réel de ces actions à Dieu. C'eſt pourquoi il ſemble que l'on n'auroit pas du ſuppoſer que ceux qui ſont dans cette doctrine, ne reconnoiſſent ni l'un ni l'autre, & puiſſent être convaincus par l'établiſſement de ces deux principes. En un mot quand on allegue contre eux qu'il n'y a point de graces dans les infidéles, ni d'actions rapportées à Dieu, & qu'on en conclut qu'il n'y a point de bonnes actions, ils nient l'antécedent ; mais ils ne nient la conſequence qu'à cauſe de l'antecedent, demeurant d'accord de ces deux principes : qu'une action qui n'eſt point rapportée à Dieu eſt mauvaiſe, & qu'elle ne peut être bonne ſi elle ne procede d'un véritable mouvement de grace. Ainſi l'on ne voit pas qu'on ait pu leur imputer d'avoir nié aucun de ces deux principes, ni qu'ils ne puiſſent fort bien ſe défendre de toutes les demonſtrations, qui ſuppoſent qu'ils en nient quelqu'un, comme celle, que l'on propoſe

pa-

pages 143. 144. 145. 146. 147. 155. 157. Dans la IX part. des Difficultez à Steyaert.

Je ne vois donc pas de quelle utilité il peut être de propoſer comme capitale dans S. Auguſtin cette opinion, que les infidéles péchent dans toutes leurs actions, puiſqu'il paroît, qu'elle ne combat aucune des principales maximes de ce ſaint Docteur, & qu'il eſt bien plus facile de trouver preſentement des diſciples de S. Auguſtin qui la ſoutiennent, que d'en trouver qui la nient.

ARTICLE VII.

Examen de cette queſtion, ſi les infidéles ne reçoivent jamais aucune influence de la grace de Jeſus-Chriſt.

CEtte queſtion, ſi les infidéles ne recoivent jamais aucune impreſſion de la grace de Jeſus-Chriſt, eſt renfermée dans ce que nous venons d'établir; car nous n'avons ſoutenu qu'ils peuvent faire des actions exemtes de peché, qu'en diſant qu'ils peuvent recevoir de Dieu une grace qui les produiroit en eux. C'eſt auſſi une doctrine preſque univerſelle parmi tous les Scholaſtiques, qu'ils en reçoivent pluſieurs. La plûpart diſent qu'ils en reçoivent toujours, *cùm aliquod præceptum implendum in-*

ſtat, & je ne ſache gueres que Gregoire de Rimini, & Capreolus qui le nient, & qui diſent que le precepte peut demeurer impoſſible à l'égard de l'état preſent, & n'être poſſible que dans Adam, ce qui a même été condamné par l'Inquiſition, l'opinion de ces deux auteurs n'étant plus ſouferte à Rome; mais je n'en ſache aucun qui ſoutienne que les infidéles ne reçoivent aucune influence de la grace de Jeſus-Chriſt, & c'eſt ſur ce fondement que cette opinion a a été condamnée par le decret d'Alexandre VIII.

Ce ſeroit donc faire encore un préjudice notable à la doctrine de S. Auguſtin, de prétendre que cette opinion ſoit une ſuite néceſſaire de ſes principes; car ce ſeroit la repréſenter comme condamnée par un decret de l'Inquiſition, & la diſpoſer auſſi à être condamnée par une bulle, perſonne ne ſe pouvant aſſurer que le credit de ceux qui ont obtenu le decret d'Alexandre VIII. n'obtienne pas le changement de ce decret en bulle. Ainſi comme ces bulles produiſent des embarras infinis, on ne ſauroit faire plus de tort à l'Egliſe que d'y donner lieu. On diroit incontinent que le Pape a voulu faire des articles de foi de ces deux dogmes, que la mort de Jeſus-Chriſt a obtenu des graces ſuffiſantes actuellement données à tous les hommes, & que c'eſt

par

par ces graces que les commandemens ſont rendus poſſibles. Et l'on auroit de très chetives raiſons à leur oppoſer. Car comment prouver que Dieu n'a pas fait ce qu'il a pu faire, & qu'on ne ſauroit ſavoir par aucune voie qu'il n'ait pas fait?

Je dis qu'on s'engage par là dans de très-grands embarras. La raiſon en eſt qu'en ſoutenant nettement que les infidéles ne reçoivent aucune grace de Jeſus Chriſt, on donne lieu à ces deux conſequences: 1. Que l'on ſoutient que les commandemens leur ont été impoſſibles. 2. Que l'on croit que Jeſus-Chriſt n'eſt point mort pour les infidéles.

Or ce ſont là deux conſequences très-difficiles & très-odieuſes: elles ſont très-difficiles, parce qu'il paſſe pour conſtant parmi tous les Scholaſtiques, que les commandemens ſont impoſſibles ſans grace actuelle. De ſorte qu'ils prendront pour la même choſe de dire, que les infidéles n'ont reçu aucune grace, & de dire, que les commandemens leur ont été impoſſibles.

Comme ils ne reconnoiſſent point auſſi qu'on puiſſe dire que Jeſus-Chriſt ſoit mort pour quelqu'un, quand il ne reçoit aucune grace par ſa mort, ils prendront auſſi pour la même choſe de dire qu'ils ne reçoivent aucune grace de Jeſus-Chriſt. que ſi l'on diſoit que Jeſus-Chriſt n'eſt point mort

pour eux; & par là voila l'Egliſe embaraſſée dans ces diſputes odieuſes de la mort de Jeſus-Chriſt pour tous, & de la poſſibilité des commandemens, dont on ne ſe pourra tirer par les mêmes moiens que l'on s'eſt tiré des 5. propoſitions.

Car on ne s'eſt tiré de celles-là que par le moien de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, qu'on admet effectivement *in juſtis volentibus & conantibus*, au lieu qu'à l'égard des infidéles on renonce à ce moien : il en faut chercher d'autres, & ces autres ne ſeront nullement reçus.

Voulez-vous donc, dira-t-on, laiſſer établir la neceſſité d'une grace Thomiſtique pour tous les infidéles ?

Je répons en un mot, quoique cette grace Thomiſtique me ſemble une opinion théologique très-raiſonnable à l'égard même des infidéles, je ne voudrois nullement qu'on en fît un dogme de foi, mais que rien n'eſt plus propre à la faire établir dans ce degré d'autorité de foi, que de la rejetter comme une erreur, & d'attaquer ſur cela le decret d'Alexandre VIII. On prétendra que c'eſt une ſuite inſeparable de ce decret qui admet des graces de Jeſus-Chriſt dans les infidéles, que ſans cela les commandemens leur ſeroient impoſſibles, & l'engagement à ſoutenir ce decret fera canoniſer ce principe. Qu'on laiſſe là le decret, on n'a-

vancera pas davantage ; mais en le combattant on ne fera qu'engager la Cour Romaine à ſoutenir la doctrine qui y eſt liée, & qui y ſert comme de principe.

La vraie voie d'anéantir ces ſortes de decrets, c'eſt de n'en parler point & de les laiſſer pour ce qu'ils ſont. Celui d'Alexandre VIII. me paroît contenir une opinion théologique qui ne m'incommode point ; mais de peur qu'on ne la portât plus loin, je croi qu'il eſt de la prudence chretienne de ne le point attaquer. C'eſt vouloir combattre dans un lieu deſavantageux, *iniquo loco*, dont l'on peut craindre avec raiſon toute ſorte de mauvaiſes ſuites.

ARTICLE VIII.

En quel ſens on doit entendre ces maximes de S. Auguſtin : Communis eſt omnibus natura non gratia, *&* : Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari.

JE vois des perſonnes d'eſprit qui faiſant beaucoup de fondement ſur cette maxime de S. Auguſtin : *Communis eſt omnibus natura, non gratia* ; & ſur cet autre principe de ſa doctrine : *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari*, ſont perſuadés qu'elles leur donnent droit de rejetter toute grace exterieure commune, & même de la con-

condamner d'erreur. Et c'eſt pourquoi ils ſont de ces deux paſſages une preuve qu'ils croyent convaincante contre cette grace interieure ſurnaturelle & commune, qu'on a prétendu établir dans ce Traité.

Mais ſi l'on choque la doctrine de S. Auguſtin par cette ſorte de grace commune qu'on a propoſée dans cet écrit, on la choque donc auſſi par la grace ſuffiſante des Thomiſtes, puiſque c'eſt auſſi une ſorte de grace commune. Il eſt vrai qu'il y a quelques Thomiſtes qui ne la donnent pas à tous en certains cas, mais ils la donnent à tous en d'autres cas. * Il y en a pluſieurs qui la donnent à tous, il n'y a même aucun inconvenient de l'accorder à tous en géneral, & il y en auroit certainement à la vouloir condamner.

Premierement, ſi cette grace commune eſt condamnée par ces maximes de S. Auguſtin : *Communis eſt omnibus natura non gratia : Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari*, il faudra rendre Janſenius même coupable d'avoir bleſſé la doctrine de S. Auguſtin, puiſqu'il dit nettement que S. Auguſtin n'auroit pas fait difficulté d'admettre une grace comme celle des Thomiſtes : *Talem enim gratiam non difficulter ſanctus Auguſtinus admitteret.* Eſt-ce que S. Au-

L. 3. De gr. Chr. c. 1.

* Voir les Théologiens de Salamanque.

Auguſtin n'auroit pas fait difficulté d'admettre une grace contraire à ſes principes & qui ſeroit une erreur? Ce paſſage de Janſenius ſuppoſe donc manifeſtement qu'une grace commune, de la nature de celle des Thomiſtes, n'a rien de contraire aux principes de S. Auguſtin.

Or ſi la grace ſuffiſante des Thomiſtes n'a aucune contrariété avec les principes de S. Auguſtin, il eſt impoſſible que la grace établie dans ce Traité y ſoit contraire : car c'eſt abſolument la même grace. C'eſt une grace interieure & ſurnaturelle, comme celle de ces Théologiens. C'eſt une grace excitante qui éclaire l'eſprit & touche le cœur, & enfin c'eſt une grace, qui n'emporte jamais le cœur à moins que Dieu ne ſurmonte la concupiſcence qui le domine par une grace efficace, qui ſont tous les caractéres de la grace des Thomiſtes.

Il n'eſt donc pas poſſible que l'une ſoit compatible avec les principes de S. Auguſtin, & que l'autre y ſoit contraire, étant abſolument la même choſe.

Et bien, dira-t-on, elles y ſont toutes deux contraires, & Janſenius s'eſt trompé comme les autres.

Mais cela eſt plus aiſé à dire qu'à ſoutenir. Je ne ſçai ſi ceux qui le diſent, ont aſſez penſé à quoi ils s'engagent. Car il faut qu'ils prétendent que tous les Théologiens

giens Thomiſtes, qui ont été les principaux défenſeurs de la doctrine de S. Auguſtin, y étoient effectivement contraires. Et comme ce ſont ces Théologiens qui ont ſoutenu S. Auguſtin dans toutes les Ecoles catholiques, c'eſt vouloir prouver que ſa doctrine eſt réellement abandonnée de tout le monde, & même de ceux qui l'ont défendue le plus hautement. Enfin c'eſt s'épouvanter de rien, & s'éblouir par un argument qui paroît n'avoir aucune ſolidité.

Il eſt certain que S. Auguſtin ſoutient, qu'il y a une certaine grace qui n'eſt pas commune à tous, & une grace néceſſaire pour bien agir; & c'eſt la grace efficace, la grace chretienne, la grace de Jeſus-Chriſt proprement dite, la grace qui fait obſerver les commandemens, & ſans laquelle on ne les obſerve point, la grace dont il étoit queſtion entre les Pélagiens & lui.

Il eſt certain, dis-je, que cette grace n'eſt pas commune, qu'elle n'eſt pas donnée à tous; & comme c'eſt cette grace que S. Auguſtin vouloit faire confeſſer aux Pélagiens, il eſt certain qu'il a eu raiſon de ſoutenir contre eux que cette grace n'étoit pas donnée à tous. *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari.*

Il y a auſſi une grace commune que S. Auguſtin n'auroit pu admettre ſelon ſes principes; & c'eſt celle qu'il ſemble que les Sémi-

Semi-pelagiens vouloient introduire, une grace qui détruiſoit la néceſſité d'une grace diſcernante, une grace qui mettoit le ſalut entre les mains de tous les hommes, enſorte que ſans aucun nouveau ſecours les uns pouvoient effectivement obſerver les loix de Dieu & les autres les pouvoient mépriſer.

Voilà un ſecours commun qu'il faut néceſſairement rejetter en admettant avec S. Auguſtin la néceſſité d'une grace efficace pour bien agir. Or on n'admet nullement dans ce Traité ces graces communes par leſquelles les Sémi-pelagiens vouloient que chacun fut rendu maître de ſon ſalut, & le diſcernement des hommes mis entre les mains du libre arbitre de chacun: Proſp. carm. de ingr. c. 10.

Vt cunctos vocet illa quidem, invitetque, nec ullum

Prateriens, ſtudeat communem afferre ſalutem

Omnibus, & totum peccato abſolvere mundum.

Il eſt donc vrai qu'il y a une grace commune qui ne s'accorde point avec les principes de S. Auguſtin. Et il eſt vrai encore qu'il y a une grace interieure qui n'eſt pas commune. Ainſi ces maximes de S. Auguſtin ſont vrayes en ce ſens: *Communis eſt omnibus natura non gratia. Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari.*

Mais de vouloir que nulle grace ne puiſ-

ſe

ſe être commune, & que tout don commun ſoit de l'ordre de la nature, c'eſt outrer viſiblement la doctrine de S. Auguſtin.

La grace d'Adam & des Anges étoit commune ſans être naturelle, & S. Auguſtin a allié ſa qualité de ſurnaturelle avec celle de commune. En quoi donc une grace de même nature que celle des Thomiſtes, qui ne détruiroit point la neceſſité de la grace efficace, bleſſeroit-elle la doctrine de S. Auguſtin, puis qu'elle ne ſeroit contraire en rien à la grace diſcernante, ni à la prédeſtination gratuite.

Une raiſon commune, une liberté commune, une lumiere commune, une impreſſion commune ſur la volonté & donnée à tous, n'empêche point la néceſſité d'une grace efficace pour le ſalut des élus. Pourquoi donc une grace ſurnaturelle auſſi dependante dans ſon action d'une grace efficace & déterminante que toutes ces autres graces, l'empêcheroit-elle? Pourquoi S. Auguſtin auroit-il refuſé une telle grace? Pourquoi auroit-il affoibli la cauſe de l'Egliſe en la refuſant? Car il eſt certain que c'eſt l'affoiblir que de charger la doctrine de l'Egliſe de maximes qu'on ne ſauroit ni prouver, ni ſoûtenir. Or on ne ſauroit ni prouver, ni ſoûtenir la néceſſité de rejetter ces ſortes

de

de graces communes, & on ne ſauroit trouver aucun principe qui les exclue.

Mais que veut donc dire cette maxime de S. Auguſtin, *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari?*

Elle veut dire que la grace dont il s'agiſſoit entre S. Auguſtin, & les Pélagiens & les Sémi-pelagiens, & qu'il les vouloit obliger de confeſſer, qui étoit la grace efficace & diſcernante, n'étoit pas donnée à tous les hommes. Mais elle ne vouloit pas dire qu'une autre grace dont il ne s'agiſſoit pas, & à laquelle S. Auguſtin ne penſoit pas, n'étoit pas donnée à tous les hommes. Il eſt arrivé dans cette diſpute ce qui arrive dans toutes les autres.

On y a exprimé par le mot géneral de grace celle dont il s'agiſſoit, & l'on n'y a point compris les autres dont il ne s'agiſſoit point. Il s'agiſſoit uniquement de la grace, non qui eſt commune aux bons & aux méchans, mais qui diſcernoit les bons des méchans : *Non quæ communis eſt bonis & malis, ſed quæ diſcernit bonos à malis.* Il s'agiſſoit de la grace qui opére le vouloir & le faire, *quæ operatur & velle & perficere.* Cette grace diſcernante, cette grace opérante a pris naturellement le nom géneral de grace, & c'eſt de celle-là que S. Auguſtin a dit : *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari.* Mais ce ſeroit une conſequence

ce peu raiſonnable, que de conclurre de là, que S. Auguſtin ne veut point qu'on puiſſe donner le nom de grace à un don commun, mais ſurnaturel, lui qui le donne à la grace des Anges & du premier homme.

S. Auguſtin, dit-on, comprend tous les dons communs ſous le nom de nature, puiſqu'il dit généralement, *Communis eſt omnibus natura non gratia.* Cela eſt vrai, mais il n'eſt pas vrai que S. Auguſtin n'ait rien compris de ſurnaturel ſous le nom de *nature.* Les Péres & même tous les auteurs qui ont parlé ſimplement pour ſe faire entendre, n'ont pas toujours pris les termes dans une rigueur ſcholaſtique, & l'on ne peut nullement prétendre qu'ils aient exclu de ce qu'on appelle naturel tout ce qui eſt ſurnaturel, & qui s'opére par une force ſurnaturelle. S. Auguſtin prétend même que dans ce paſſage de l'Apôtre, *Gentes quæ legem non habent naturaliter quæ legis ſunt faciunt,* le mot de *naturaliter* ſe peut entendre de la nature réparée par la grace : *Non quod per naturam negata ſit gratia, ſed potiùs per gratiam reparata natura.*

Deſp. & lit. c. 27.

Quand il dit dans ce même chapitre, *Hoc agit ſpiritus gratiæ, ut imaginem Dei in qua naturaliter facti ſumus, inſtauret in nobis;* il ne veut pas dire que cette image de Dieu fût une choſe toute naturelle, puis qu'elle enfermoit même la juſtice originelle que le peché

peché a bannie ; or la juſtice n'eſt jamais une choſe naturelle : mais il entend que cette image de Dieu étoit un avantage commun de toute la nature.

Enfin quand il dit au chapitre 28. *Non uſque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint*, c'eſt-à-dire, que l'image de Dieu n'a point été tellement effacée, qu'il n'en ſoit reſté quelques traces & quelques linéamens ; il ne faut pas prétendre qu'il ait décidé par là que ces traits & ces linéamens reſtez dans l'homme de l'image de Dieu, ſoyent purement naturels. Car il eſt aſſez difficile de concevoir que les reſtes & les debris d'un ouvrage ſurnaturel, comme l'image de Dieu dans l'homme, qui lui étoient imprimez par le Verbe ſelon les Péres, puſſent être autres que ſurnaturels : mais il veut dire ſeulement que ces traits & ces linéamens ſe rencontrent dans tous les hommes. Les graces communes peuvent donc auſſi être compriſes ſous le nom de nature, comme, ſelon Alvarez, la loi y étoit compriſe, parce qu'elle étoit donnée à tous les Juifs, & la grace d'Adam même y eût pu être compriſe entant qu'elle eût eté commune à tous les hommes, quoi qu'elle fût ſurnaturelle.

Il eſt donc vrai, ſelon S. Auguſtin, que la grace n'eſt point donnée à tous les hommes :

mes : *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari*, parce que la grace diſcernante n'eſt point commune à tous.

Il eſt vrai que les Sémi-pelagiens ont voulu établir une grace commune ; mais c'étoit une grace commune excluſive de l'efficace & de la véritable grace diſcernante : & c'eſt cette grace commune & excluſive de l'efficace dont S. Proſper ne s'eſt pu accommoder.

Mais jamais ni S. Proſper, ni S. Auguſtin n'ont ſongé à rejetter une grace commune non excluſive de l'efficace ; & c'eſt pourquoi ce ſeroit une penſée ſans apparence, que de dire qu'ils aient rejetté ni la grace ſuffiſante des Thomiſtes, ni toute autre grace commune qui n'en ſeroit pas differente, telle qu'eſt celle qui eſt établie dans ce Traité. En un mot S. Auguſtin eſt contraire à la grace commune, *in ſenſu excluſivo*, telle qu'étoit celle qui étoit introduite par les Sémi-pelagiens ; mais il n'a jamais penſé à rejetter une grace commune, *in ſenſu non excluſivo*, parce qu'une telle grace commune n'a pas la moindre ombre de contrariété avec ſes principes.

LET-

LETTRE

De M. Nicole au P. Queſnel, du 16. Decembre 1694.

VOtre derniere lettre, M. contenoit diverſes matieres qui m'attirent également à y répondre. Mais comme elles ſont aſſez differentes & qu'elles n'ont point de liaiſon les unes avec les autres, je ne garderai aucun autre ordre dans ma réponſe, que d'y ſatisfaire par articles.

Je ne dirai rien d'une menace de maladie, l'hiſtoire en eſt trop peu importante pour s'en entretenir. Il ſuffit de vous dire qu'il ne me reſte rien ſinon un mal de dents, qui me laiſſe le jour, & qui m'ôte une partie du ſommeil, ce qui ne laiſſe pas de déranger, parce qu'une teſte ſans ſommeil n'eſt bonne à rien.

Voici ce qu'il y a à dire ſur le livre de l'Oraiſon. Le libraire qui eſt maiſtre depuis longtems de la ſeconde édition penſant à une troiſieme, ſollicita d'y ajouter quelque choſe. J'en pris deſſein d'executer une vue qui m'avoit été propoſée par des perſonnes fort judicieuſes. Ce fut de mettre à part & de faire imprimer d'abord ce qu'il y a d'édifiant & de pratique dans ce livre, & de faire

un corps des matieres ſpeculatives, pour en compoſer une partie qu'on ne ſeroit pas obligé de lire, n'étant point mêlée avec les autres. J'ai ſuivi cette vue, mais comme entre ces matieres ſpeculatives, on a été obligé de dire quelque choſe des abus de l'oraiſon, on crut qu'on y devoit inſerer quelque choſe du Quietiſme, qui eſt le principal de ces abus; pour cela je m'aviſai de digérer diverſes remarques que j'avois faites ſur les livres de Madame Guion, de Malaval, de l'abbé d'Eſtival & de Molinos. Mais ce ramas étant fait, il me parut trop conſiderable pour ne faire que l'acceſſoire d'une partie, d'autant plus qu'il en falloit donner à diverſes perſonnes, & que je n'aurois point d'exemplaires à donner de cette édition, dont le debit eſt trop incertain pour en demander au libraire. Sur cette vue aſſez petite, comme vous voiez, je fis quelques demarches, mais aiant eu lieu d'y faire plus de reflexion je me degoûtai ſi fort que je ne ſongeai plus qu'à me degager de cette entrepriſe. Je dirai quelque raiſon dans une préface de cette irreſolution, mais une raiſon que je ne dirai pas & que je ſuis bien-aiſe de vous expoſer, c'eſt que je ne trouvai point dans cette occaſion les mêmes raiſons qui m'ont fait prendre le hazard d'écrire des matieres de Théologie & de morale, ſçavoir la néceſſité, & ce que j'appelle l'unité. Il peut être douteux

s'il

s'il eſt utile d'écrire du Quietiſme, & je ne trouve point cette unité qu'on pouvoit trouver dans les autres entrepriſes. Il eſt certain, par exemple, qu'à l'égard de la Perpetuité on fut fortement ſollicité par les lettres de pluſieurs Evêques qui paſſoient juſqu'au reproche, qu'on avoit commis l'Egliſe en donnant lieu au Sr. Claude de faire un livre pernicieux, ſi on ne refutoit le livre de ce Miniſtre qui produiſoit tous les jours de mauvais effets. Cela fit ſouhaiter une réponſe ; mais quand il fut queſtion qui la feroit, en jettant les yeux de bonne foi ſur toutes les perſonnes que l'on connoiſſoit, on ne trouva perſonne qui fut ſeulement en état d'y travailler. C'eſt ce qui me fit reſoudre à faire un eſſai de réponſe, & cet eſſai ſe termina à la réponſe que vous avez vûe, c'eſt-à-dire, aux trois volumes *in* 4°. qui aiant été approuvez, on en fit l'uſage que l'on voulût, à quoi je n'eus que peu de part. Je puis dire la même choſe de tous les écrits de controverſe. Il y a toujours eû une neceſſité aſſez viſible, & le défaut d'autres perſonnes qui euſſent quelques vues pour y travailler, réduiſoit à une eſpece d'unité ; mais il n'en eſt pas ainſi dans cette occaſion. Nos deux amis communs ſeroient en état de travailler excellemment ſur cette matiere, & il y a de plus d'autres gens très-habiles, à qui cela convenoit beaucoup mieux

qu'à moi, deſorte que je n'avois point d'autre vue que de m'en tirer, n'étoit qu'il s'eſt fait une conſpiration d'autres perſonnes conſiderables, & auſquelles je ne croi pas devoir reſiſter, qui concluent à donner ce que j'ai fait. Cette conſpiration n'eſt pourtant fondée que ſur ce qu'ils croient devoir préferer ce qui eſt fait à ce qui eſt à faire, & qui n'eſt pas encore commencé. Je ne ſuis pas trop convaincu de la ſolidité de cette raiſon, mais auſſi j'ai peine à me charger de la reſiſtance, & à ne leur pas abandonner cet écrit, pour en faire ce qu'ils jugeront à propos. Voilà M. ce que j'ai à vous répondre ſur le Quietiſme.

Je joindrai s'il vous plaît à ce point ce que vous dites à la fin de votre lettre, *de epiſtolis ultro citroque datis & acceptis ad quemdam & à quodam :* on m'en avoit parlé, mais on ne m'avoit rien dit du détail que vous me mandez. Je m'étois déja bien apperçu qu'il étoit à mon égard, *occulta quadam malevolentia ſuffuſus.* Mais je ne craignois point qu'il s'en fît une raiſon de ſon apoſtaſie, & je croi que celui dont il parle a tout ſujet de ſe plaindre de l'honneur qu'il lui fait. Il n'a jamais goûté, dit-il, les raiſons philoſophiques de M. Nicole. Et bien qu'il ne les ait pas goûtées à la bonne heure : s'enſuit-il delà qu'il n'y en eût pas d'autres dans les livres de l'Egliſe capables de

Il parle de M. Vaſſor.

ſatis-

ſatisfaire un eſprit qui cherche la verité? Ne voit-il pas qu'il ſait mille fois plus d'honneur à cette perſonne qu'elle n'en merite? Car, pour conclurre delà quelque choſe, il faudroit qu'il pût dire: S'il y a de bonnes raiſons pour l'infaillibilité de l'Egliſe, ce ſont celles de M. N. Or celles-là ne me ſatisfont point. Donc je n'en puis eſperer d'autres. Et pourquoi, lui dira-t-on, n'en pouvoir pas eſperer d'autres. Liſez tous les livres des autres Catholiques, conſultez l'Ecriture & la tradition à loiſir, & vous y en trouverez ſans avoir beſoin de ces raiſons philoſophiques. Mais voilà le genie de ces gens, une perſonne leur deplaît, le degoût de la perſonne les degoûte de ſes raiſons, & par le plus extravagant de tous les ſophiſmes ils ſe degoûtent de l'Egliſe même, & ils ſe portent à des reſolutions deſeſperées.

Le troiſieme article ſera ſur ce que vous dites, qu'il ſeroit à ſouhaiter qu'on eût executé un certain projet ſans le dire, parceque vous êtes perſuadé que cela peut nuire au debit du livre. A quoi je vous répons que je l'aurois ſouhaité auſſi bien que vous, mais que je n'ai pas cru que la choſe fut poſſible, ce que vous comprendrez facilement ſi vous faites attention à quelques circonſtances.

La premiere eſt, que cet ouvrage aiant

fait depuis quelque tems toute mon occupation, il eſt arrivé cent fois, comme vous pouvez bien juger, qu'on me ſurprenoit en y travaillant. Il eût donc fallu devenir myſterieux, travailler en plein hiver & en un lieu ſeparé, avec des officiers qui empêchaſſent les gens d'entrer dans ma chambre & de me ſurprendre, & enfin faire cent choſes qui ne ſont ni de mon génie, ni en mon pouvoir.

C'étoit donc une neceſſité qu'on decouvrît ce travail, & vous l'auriez incontinent ſu par vos ſarbatanes; mais vous l'auriez ſu d'une maniere très-fâcheuſe & pour vous & pour moi. Car il auroit été très-facile de donner un mauvais tour à ce deſſein, & de faire croire que je voulois profiter de votre ouvrage autrement que pour mon utilité ſpirituelle. Cette penſée que je n'aurai jamais à l'égard de qui que ce ſoit, m'auroit été très-fâcheuſe à votre égard, & je n'y ai point trouvé d'autre remede que de rendre ſi publiques mes véritables intentions que perſonne n'en pût douter. Je trouvois dans ce procedé en même tems le remede de l'inconvenient que vous craignez. Car étant public qu'on ne verra jamais ce travail auquel je me ſuis occupé, perſonne n'en peut prendre occaſion de l'attendre & de ne pas acheter votre ouvrage, & s'il la prend, c'eſt aſſurement une querelle d'allemand qu'il fait

à ce livre pour ſe diſpenſer de l'acheter par ce qu'il eſt extraordinairement cher. Mais perſonne, comme je croi, ne ſera ſuſceptible d'une ſi mauvaiſe raiſon, & ainſi vous pouvez être entierement en repos de ce côté-là. Le debit de votre livre peut diminuer par d'autres raiſons, & par celles mêmes qui m'ont fait entreprendre ce que vous appellés un renverſement. Bien des gens ne s'accommodent pas de ces chifres, ni de ces verités exprimées en titres de chapitres. Et pour moi je vous avoue que cela m'ôte ſouvent toute l'edification du livre. Mais pour la raiſon de l'attente d'un autre ouvrage, elle n'y fera rien aſſurément, puiſque j'ai lieu de refuſer continuellement les gens ſur ce que j'ai fait, qui eſt maintenant achevé à l'égard de l'Evangile, & remis à un autre tems à l'égard du reſte du Nouveau Teſtament.

J'ai reſervé à deſſein à la fin de cette réponſe l'article d'une certaine idée que vous dites que je me ſuis formé, qui eſt qu'on prenoit en votre pais une certaine perſonne pour un Pélagien, & que l'on en parloit ſur ce pied là, ſur quoi vous dites que vous ne pouvez pas comprendre comment il a pu ſe perſuader un ſeul moment, que vous aiez été capable de former cette idée de lui & de l'avoir donnée à perſonne; & comme cet

éclairciſſement a beſoin d'un peu de diſcours, j'ai voulu le placer le dernier.

Je ſuis, M. en des ſentimens un peu differens des autres ſur le ſujet des reproches qu'on nous fait de vive voix ou par écrit. Car tant s'en faut que je croie qu'on ait ſujet de s'en plaindre ſi les reproches ſont vrais, je ſuis perſuadé au contraire que c'eſt une delicateſſe fort dereglée de ſe piquer qu'on diſe de nous ou ce qui eſt vrai, ou ce qu'on croit vrai. J'ajoute, ou ce qu'on croit vrai, parce qu'on ne doit pas, ce me ſemble, exiger des autres qu'ils ne ſe trompent point ſur notre ſujet ; & quand ils le font de bonne foi & ſans malignité, je croi que c'eſt un ſujet de les plaindre, mais non de leur reprocher qu'ils aient dit librement de nous ce qu'ils ont cru. Si donc quelqu'un a cru effectivement que j'embraſſois le ſentiment de Pélage, & qu'il l'ait dit ſelon ſa penſée, je n'aurois pas penſé avoir droit de lui en faire un reproche. Mais ſur ce point, M, permettez moi de vous dire que je ne vous ai jamais attribué ni d'avoir eu ce ſentiment de moi, ni de l'avoir temoigné, quoique j'avoue que vous l'auriez pu faire ſi vous l'aviez eu. Qu'eſt-ce donc qui donne, ſelon moi, un légitime ſujet de plainte ? C'eſt, M, quand on ſe ſert de certains termes vagues, qui forment dans l'eſprit du commun du monde certaines idées differentes de celles

les que l'on a effectivement. Ainſi une certaine perſonne de Paris m'aiant traité dans ſes diſcours de Pélagien, & aiant dit que Pélage ne ſauroit rien dire de pis, s'il le croit, je lui pardonne de bon cœur, ou plutôt je le plains : il ſe tromperoit & il m'imputeroit une erreur dont je ſuis, Dieu merci, fort exemt, mais enfin il diroit ce qu'il penſe. Eh qui ſuis-je pour exiger des autres qu'ils ne diſent pas de moi ce qu'ils en penſent ? Le ſujet de la plainte que je fais de lui eſt donc fort different de cela, & fondé ſur ce que cette perſonne m'a fait déclarer qu'il ne me croyoit point Pélagien. Or c'eſt juſtement cette juſtification qui me donne ſujet de me plaindre de lui ; car cela fait voir qu'elle eſt cauſe par l'ambiguité de ce terme d'un décri très-réel & très-calomnieux. En appellant une perſonne Pélagien, il a donné lieu de prendre ces termes dans leur propre ſens, & on a joint à cela le terme de Moliniſte ; & comme cette perſonne a aſſez répandu ce reproche, un homme qui ne fut jamais Moliniſte, & qui ſelon ſes principes croit qu'ils ſont véritablement Sémi-pelagiens & Pélagiens, ſe trouve décrié par toute l'Egliſe comme aiant une erreur qu'il n'a pas, par l'imprudence & la temerité d'un de ſes amis. Vous êtes témoin vous même, M, du décri & de l'extenſion du décri, & vous avez eu la bonté

de me faire ſavoir qu'il étoit allé juſqu'à Rome & aux principaux Théologiens de cette Cour.

Voilà, M. le ſujet de ma plainte à l'égard de cet ami, mais cette plainte ne vous regarde en aucune ſorte. Car je n'ai point oui dire que vous vous fuſſiez ſervi de ces termes. Vous êtes, M, plus retenu que cela, & je vous croi tellement ami que vous ne vous en ſeriez pas ſervi, quand même vous auriez cru qu'ils auroient eu quelque fondement. Ce terme ne ſignifie pas ſeulement l'opinion de l'eſprit, mais la volonté & le deſſein. Or vous auriez cru ſans doute que ſi ce malheur m'étoit arrivé de favoriſer quelque opinion des Pélagiens, ce ſeroit par mégarde & contre ma volonté, & ainſi vous m'auriez épargné les termes qui ſignifient plus que l'erreur.

Vous voiez donc bien, M, qu'en tout cela je n'ai rien moins que l'idée que vous dites que je me ſuis formé; mais n'en avez-vous point quelqu'autre, me direz vous, dont vous croiez avoir ſujet de vous plaindre? Je vous pourrois dire, M, que ne vous attribuant aucune malignité ſur mon ſujet, & ce que je puis trouver à redire dans vos ſentimens n'intereſſant en rien votre pieté, je n'ai jamais temoigné à perſonne que j'euſſe ſujet de me plaindre de votre conduite. Mais puiſque vous donnez lieu

à

à un plus grand éclairciſſement, je ne vous diſſimulerai point certains endroits ſur leſquels j'aurois cru que vous auriez pu parler autrement que vous n'avez fait, auſſi bien que l'illuſtre mort avec qui vous avez été ſi uni de ſentiment. Pour cela, M, il faut vous déclarer nettement tout ce que je croi ſur cette grace génerale, qui a été le ſujet de tant d'écrits entre nous. M. Arnauld.

Je ſuppoſe premierement qu'il n'a jamais été queſtion d'une grace génerale excluſive d'une grace vraiment efficace, & qu'on ne m'a jamais attribué, ni expliqué mes ſentimens en ce ſens, qu'on pûtadmettre ſans bleſſer la doctrine de S. Auguſtin & de l'Egliſe, une grace génerale interieure avec laquelle on n'eût aucun beſoin pour agir d'une grace vraiment efficace. Cette ſuppoſition étant faite, on peut former deux ſortes de queſtions touchant cette grace, l'une hypothetique, l'autre abſolue, que l'on doit, ce me ſemble, reſoudre diverſement.

La queſtion hypothetique eſt de ſavoir, ſi cette grace Thomiſtique, c'eſt-à-dire, comme on l'entend, une grace qui ait beſoin pour agir d'une autre grace vraiment efficace, & qui ſans cela ne va jamais juſqu'à l'action, ſi une telle grace, dis-je, peut être taxée d'erreur Pélagienne ou Sémi-pelagienne, ou en géneral d'erreur. Or dans cette queſtion, M, je ne croi point qu'il

y ait lieu de hesiter à declarer, qu'une telle grace ne peut en aucune sorte être taxée d'erreur Pélagienne ou Sémi-pelagienne. C'est sur cette question, M, que j'ai cru devoir faire la dissertation de la nature du Pélagianisme *, où je prétens avoir prouvé, & j'ose dire demontré, qu'une telle grace n'est nullement Pélagienne ni Sémi-pelagienne; que S. Augustin auroit dit qu'il n'a aucun different avec ceux qui la soutiendront, puisqu'il le dit formellement de Pélage, pourvu qu'il admît la grace d'action; & enfin que c'étoit une contradiction formelle qu'une telle grace pût être appellée Pélagienne, puisque l'erreur Pélagienne consiste à la nier. De sorte que d'accuser cette grace de Pélagianisme ou de Sémi-pelagianisme, c'est proprement faire une montagne sans vallée.

* La III. Dissert. contre le P. H. pag. 392.

C'est sur ce point, M., que j'ai cru avoir sujet de m'étonner que M. Arnauld ne se soit jamais bien déclaré, & qu'aiant fait divers écrits sur cette matiere, je ne voie en aucun de déclaration précise, que cette grace génerale ne peut être justement accusée de Pélagianisme. Un de vos amis en lisant les écrits qui venoient de votre part, disoit toujours; Est ce qu'ils refusent de déclarer que la grace génerale est orthodoxe, & il a été blessé aussi bien que moi de ce qu'il n'a jamais trouvé de déclaration précise sur ce point

point là. Voila, pour vous dire le vrai, la plus eſſentielle de mes plaintes : car non ſeulement je croi cette déclaration juſte & néceſſaire, mais je croi qu'elle eſt conforme à la doctrine de S. Auguſtin, & que c'eſt bleſſer cette doctrine que de ne la pas faire, puiſqu'il n'a jamais fait conſiſter l'héreſie de Pelage que dans la dénegation de la grace d'action, & qu'il a reconnu formellement qu'en cas que Pélage confeſſât cette grace d'action, c'eſt-à-dire, l'efficace, il n'avoit plus de different avec lui.

Voila, M, mon ſentiment ſur la queſtion hypothetique. Voici quelle eſt l'abſolue. *C'eſt de ſavoir ſi la verité ou la doctrine de S. Auguſtin ſouffre qu'on admette une telle grace; & ſur cela je dis que je n'ai point proprement de ſentiment. Je ne ſai s'il y a en effet de telles graces générales; je ne ſai ſi S. Auguſtin les a admiſes; je n'ai aucun ſentiment ni pour ni contre.* Je pretens ſeulement qu'on ne ſauroit demontrer par la raiſon la fauſſeté de l'opinion qui les admet, & qu'ainſi les dix demonſtrations dont on a voulu ſe ſervir pour la detruire, ne ſont pas abſolument concluantes. Voila tout ce que j'ai pretendu ſur ce ſujet.

Mais je n'ai pas beſoin, ce me ſemble, de tant de circuit pour vous marquer combien je ſuis éloigné de me former des idées

de vous qui excitent en moi des plaintes, & mécontentemens interieurs. Il y a assez de tems, M, que les opinions speculatives n'entrent presque plus dans le jugement que je fais des gens, ni dans l'estime que j'ai pour eux : on s'y éblouit & on s'y trompe souvent sans malignité, & par un pur effet de la foiblesse de l'homme, qui contribue même souvent à la vertu que Dieu leur veut procurer. Il y a, M, d'autres choses plus essentielles & plus sures sur lesquelles je me sens porté à former des idées des gens: c'est, M, ce qui paroît dans leurs écrits de leurs dispositions, & des sentimens qu'ils ont pour Dieu, & pour les verités de la morale. Et ces idées, M, vous sont tellement favorables que j'apprehenderois que vous n'en fussiez blessé si je vous disois jusqu'où elles vont. Je ne saurois n'être pas pleinement persuadé que vous avez dans le cœur tous les sentimens que vous prescrivez aux autres. Je me dis à moi-meme: Il croit ce qu'il dit, il le sent, & il n'exprime que ce qu'il sent ; & avoir ces sentimens & en avoir l'esprit & le cœur rempli, c'est, M, ce que je regarde comme la felicité de la terre, comme le préſage le plus favorable pour celle de l'autre vie, & comme le plus digne objet de mon estime & de ma vénération. Ce sont, M, les dispositions dans lesquelles je me suis entretenu

nu avec plaiſir en travaillant à un certain ouvrage dont je vous ai parlé, & vous ne devez point douter qu'une partie de l'attrait que j'y ai eu, venoit de ce qu'y trouvant toutes les verités pour leſquelles Dieu m'a donné quelque affection, je ſentois augmenter en même tems mon eſtime & ma reconnoiſſance pour la perſonne, dont Dieu s'eſt ſervi pour les communiquer aux hommes. Laiſſons donc, s'il vous plaît, tous ces differens ſpeculatifs. Je me puis tromper; vous pouvez auſſi vous y tromper. Ce ſont des procès à laiſſer au jugement de Dieu: mais je ne formerai jamais volontairement d'autres idées de vous, que celles qui pourront contribuer à vous honorer dâvantage, & à m'attacher davantage à vous.

REPONSE

Du P. Queſnel à la précedente lettre de M. Nicole, du 7. Fevrier 1695.

J'ai peine, M, de voir l'année déjà ſi avancée, ſans avoir eu l'honneur de vous rendre mes devoirs en la maniere que je le puis. Pluſieurs petites incommoditez, qui m'ont tenu à diverſes repriſes en haleine au commencement de cette année & vers le milieu du mois, ſont en partie cauſe que je ne me

me ſuis pas donné cette conſolation. Je le fais maintenant, & je vous préſente de nouveau mes très-humbles reſpects & les aſſurances de la diſpoſition où je ſerai toute ma vie de vous ſervir avec un attachement inviolable. J'ai reçu, M, la grande lettre que vous me fîtes la grace de m'écrire il y a quelque temps. Mais comme c'étoit une reponſe, je ne voi pas que j'aie à y répondre davantage, Il y a ſeulement une choſe ſur la fin où vous temoignez que vous avez trouvé fort étrange de ce que feu M. A. ne s'eſt jamais expliqué dans aucun écrit, où il ait combattu votre grace génerale, ſur l'idée qu'il en avoit par rapport au Pelagianiſme; en un mot s'il la croioit une opinion Pelagienne ou non. Vous auriez pu lui faire cette queſtion pendant qu'il étoit en état de vous ſatifaire ſur cet article: maintenant il eſt trop tard. Ce que je vous puis dire pour lui, c'eſt que quand il s'eſt rencontré quelque occaſion d'en parler, il a toujours dit qu'il n'avoit que faire d'examiner ſi ces ſentimens tenoient ou non quelque choſe des erreurs de Pelage; mais qu'il lui ſuffiſoit de montrer & de démontrer qu'ils étoient faux & contraires à la doctrine de S. Auguſtin, & des autres PP. défenſeurs de la grace de Jeſus-Chriſt. Il eſt vrai, diſoit-il, que S. Auguſtin, n'a jamais combattu dans Pelage une grace ſur-

na

naturelle univerſelle, parce que cet héréſiarque loin d'en donner à tous, n'en donnoit à perſonne. Mais quand Pélage a voulu faire paſſer pour grace des dons naturels du créateur, S. Auguſtin l'a combattu par une maxime, qui fait aſſez voir qu'il n'auroit pas ſouffert impunément, que ni lui ni aucun autre eût admis des graces ſurnaturelles communes à tous les hommes. Cette maxime, comme vous ſavez, eſt que *communis eſt natura, non gratia.* Vous ſavez auſſi qu'il a fortement ſoûtenu cette maxime contre les Semi-pelagiens, & qu'il en fait un point de la foi catholique dans la lettre à Vital ſans diſtinction ni limitation.

Mais demeurons en là, s'il vous plaiſt, M, & ne renouvellons point un procès qui eſt pendu au croc, & qu'il y faut laiſſer pourrir. Je ne ſçai ſi vous avez entendu parler d'un decret de M. l'Archevêque de Malines du 15. Janvier dernier, par lequel il defend de lire, retenir, ni debiter un grand nombre de livres. Il y en a 71. neuf héretiques à la tête pour la forme, le reſte d'auteurs catholiques. Vous ne ſerez pas ſurpris que le livre de la frequente communion imprimé en latin à Louvain ſoit du nombre, auſſi-bien que celui de M. Huygens: *Methodus remittenendi & retinendi peccata.* Il y en a auſſi un qui porte ce titre: *Spon-*

Spongia notarum quibus v. *propoſitiones famoſas denuo aſperſit Martinus Steyaert Theologus Lovanienſis, obducta per Palladium Sancti Auguſtini diſcipulum.* Les Difficultez propoſées à M. Steyaert, & les écrits François & latins touchant l'autorité du Pape & des Conciles s'y trouvent auſſi. Il a inſeré dans ce decret des extraits de pluſieurs de ces livres, mais il n'y en a aucun du livre de la frequente communion, ni de celui de M. Huygens. C'eſt un coup de deſeſpoir qui vient de ce que l'on avoit reçu de Rome un decret, qui condamne dix écrits faits par les amis de M. de Malines pour la defenſe de ſa cauſe. Je ſçai à peu près ce que l'on peut dire pour la défenſe du livre de la frequente communion. S'il y avoit quelque choſe de nouveau pour ſon approbation, je ſerois bien-aiſe de le ſavoir. Mais ſi j'étois à la place de certains Evêques qui ſont perſuadez de la vérité & de la ſainteté de la doctrine de ce livre, & qui en ſouhaittent la pratique, je me croirois obligé en cette occaſion de donner des marques publiques de l'eſtime que j'aurois pour ce livre, & je le recommanderois par une lettre paſtorale aux curez & vicaires de mon diocéſe. Je voudrois que quelqu'un en écrivit à M. de Grenoble, & à d'autres Evêques de ce caractere. Je croi qu'un tel outrage fait à la verité, à la juſti-

ce,

ce, à l'autorité épiſcopale, au S. Siege même, doit être repouſſé par ceux qui ont l'autorité en main. Mais je crains bien qu'il s'en trouve peu qui aient aſſez de vigueur, & qui ſoient aſſez au-deſſus des conſiderations humaines pour prendre la défenſe d'un ſi bon livre, qui doit être regardé comme un don du ciel, ainſi qu'il a été regardé par ſes approbateurs. Je trouve cependant ces coups qui partent d'une main ouvertement ennemie, moins ſurprenans que ceux que frappent des perſonnes, qui ont paru autrefois convaincus de la verité & amis de ceux qui l'ont défendue. Vous entendez bien ce que je veux dire, & le bruit qui ſe fait à Paris d'une certaine lettre d'un ſolitaire, vous fait aſſez comprendre que c'eſt de cette lettre que je veux parler. Où irons-nous donc, M, pour trouver des perſonnes qui ſoient au-deſſus de l'eſprit du monde, & qui ſoient ſincerement attachez à la verité? Je vois bien maintenant pourquoi N. S. demandant aux peuples ce qu'ils étoient allé voir dans le deſert, ne fait point entendre que ce n'eſt pas au deſert qu'on peut trouver un roſeau agité de vent, comme il dit que c'eſt à la cour, & non au deſert, qu'on trouve des gens vétus magnifiquement. Il prévoioit ſans doute qu'entre ceux qui ſont retirez dans la ſolitude, & qui ſont vêtus de bure ou de cilice, il y a quel-

M. l'Abbé de la Trape.

quelque fois de ces roſeaux agitez du vent. Gémiſſons pour eux & craignons pour nous, car il n'y a perſonne dont le cœur ne ſoit ſujet à l'ouragan qui deracine même les cheſnes, loin d'être à l'épreuve du vent qui agite les roſeaux. Je me recommande, M, à vos prieres. Je vous demande la continuation de votre precieuſe amitié, & je ſuis tout à vous en N. S. Jeſus-Chriſt.

ECRIT

ECRIT

De la part que Dieu a dans la conduite des hommes. *

CHAPITRE I.

Comment Dieu agit en nous par ſa grace.

JE ſuppoſe la néceſſité de la grace avec toutes les autres veritez de foi que l'Egliſe enſeigne touchant la grace ; je ne penſe qu'à expliquer comment la grace nous fait agir, & comment Dieu agit en nous par ſa grace.

Dans cette matiere, comme en toute autre un peu delicate, tant qu'on raiſonnera ſur des idées vagues ou confuſes, on s'embaraſſera toujours, & on n'éclaircira jamais rien. Il faut donc avant toutes choſes ſe former une idée nette & préciſe, que l'on puiſ-

* Cet Ecrit eſt de M. Bourdaille Docteur de la Maiſon & Societé de Sorbonne, & Aumônier de l'Egliſe cathedrale de la Rochelle. Ce qui a donné la penſée de l'ajouter ici, c'eſt que l'action de la grace y eſt expliquée d'une maniere qui a rapport à une des opinions que M. Nicole expoſe dans la 3. partie du ſon Traité de la grace générale contenu dans ce ſecond Tome.

puiſſe ſuivre dans le raiſonnement qu'on fera ſur la matiere que l'on traite; & au lieu de s'arrêter à la premiere idée de la grace, qui étant toute vague, ne fait rien concevoir à l'eſprit de précis & de certain, il faut demêler ce que c'eſt que la grace, dont on diſpute depuis ſi long-tems, & qui a été le ſujet de tant de conteſtations fâcheuſes.

La grace de Jeſus-Chriſt qu'il s'agit d'expliquer, eſt celle dont nous avons beſoin pour nous acquitter de nos obligations, pour accomplir les commandemens, pour travailler à notre ſalut, & pour vivre chretiennement. Or comme il eſt certain que nous faiſons toutes ces choſes tout autant que nous le voulons, & que nous ne les faiſons point autrement; il faut que ce ſoit la grace, qui nous les faſſe vouloir. D'ailleurs comme il eſt encore certain que c'eſt l'amour d'un bien, qui nous fait vouloir tout ce que nous voulons, & que nous ne voulons jamais rien que pour l'amour d'un bien, il s'enſuit evidemment que la grace de Jeſus-Chriſt n'eſt autre choſe & ne peut être autre choſe que l'amour d'un certain bien; & on n'eſt pas en peine de deviner quel eſt cet amour, & quel eſt ce bien, dont l'amour nous fait vouloir, & nous fait faire tout ce qui a rapport à notre ſalut. On comprend d'abord que c'eſt l'a-

l'amour de Dieu que nous prenons à tâche de ſervir, & à qui nous nous efforcons d'obeïr & de plaire, ſoit amour de bienveillance, ou une autre ſorte d'amour. En effet c'eſt à quoi S. Auguſtin en ſon livre de la grace & du libre arbitre chapitre 18. reduit toute la doctrine de l'Egliſe, qu'il defend contre les Pélagiens. *Si la charité qui n'eſt autre que l'amour de Dieu vient de notre fond, ou du libre arbitre, les Pélagiens,* dit ce Pére, *ont raiſon; mais ſi la charité ne vient point de notre fond, & qu'elle ſoit en nous l'effet del'Eſprit qui la repand dans nos cœurs, nous avons raiſon, & les Pélagiens ſont vaincus.*

Cela étant on voit tout d'un coup que la grace nous fait agir de la même maniere que l'amour du bien nous fait agir dans tous les choſes de la vie ; de la même maniere que l'amour de notre ſanté nous fait faire ce qu'il faut pour la conſerver, quand elle eſt bonne, ou pour la retablir quand elle eſt alterée; de la même maniere que l'ambition fait tout entreprendre, fait tout endurer, & fait tout riſquer à un ambitieux; & géneralement de la même maniere que toutes les autres inclinations vicieuſes ou naturelles, réglées ou déreglées, font faire & font vouloir tout ce que font ceux en qui elles ſont dominantes, tout autant qu'elles ſont dominantes. Il n'y faut point chercher

cher d'autre fineſſe, ni d'autre myſtere. Comme toute inclination nous fait aimer un bien, & que l'amour de ce bien appliquant les lumieres de notre eſprit à chercher les moiens d'en jouir, remue toutes nos puiſſances dans l'exécution, & emploie tout ce qui ſe trouve ſous ſa main, l'amour de Dieu emploie tout, ſe ſert de tout, applique tout notre eſprit & remue toutes nos puiſſances pour arriver à ſa fin.

Ce qu'il y a de conſtant & de plus clair que le jour, c'eſt que cette maniere d'expliquer l'opération de la grace, n'a rien que de ſimple, de plauſible & de conforme à la nature raiſonnable, & ſur tout qu'elle ne peut rien avoir de contraire au libre arbitre, quelque idée qu'on s'en forme. Que cela ſoit dit par avance en attendant qu'on s'explique à fond ſur cette importante matiere.

En ſuivant cette ouverture, on expliquera facilement comment la grace fait faire le bien, malgré toute la repugnance & des paſſions & de la nature. On voit tous les jours qu'une paſſion dominante d'ambition, d'avarice, ou même de ſimple curioſité rend les gens laborieux pour faire toutes ſortes d'efforts, patiens pour ſouffrir toutes ſortes d'incommoditez, & courageux pour ſurmonter toutes ſortes de difficultez; que l'ambition, par exemple, en-

gage un homme à des depenſes exceſſives, malgré l'avarice qui s'y oppoſe; qu'elle le ſoutient parmi les rudes fatigues, malgré la délicateſſe qui s'en plaint; & qu'elle l'expoſe à mille perils de perdre la vie, dont l'mour eſt ſi naturel. C'eſt ainſi que l'amour de Dieu, quand il eſt dominant, rend les chretiens capables de tout faire & de tout ſouffrir, leur fait renoncer à toutes les douceurs & à toutes les commoditez de la vie, & leur fait mépriſer toutes les horreurs de la mort. Au lieu d'une paſſion dominante, mettez dans le cœur d'un chretien un amour dominant de la juſtice ou de la verité, qui ait infiniment d'attrait pour lui, ou bien un amour de reconnoiſſance pour ſon Dieu, à qui il ſe ſent infiniment obligé de tant de biens qu'il en a reçus, & vous verrez que tout ira, que tout ſe demêlera, tout s'expliquera de la même maniére.

On expliquera même comment un amour médiocre, s'il eſt fortifié par des ſecours étrangers, que l'on appelle des graces exterieures, s'il eſt vivement excité par de puiſſantes exhortations, ou animé par de bons exemples, tout foible qu'il eſt par lui même, ne laiſſera pas de reſiſter à la tentation, de vaincre l'oppoſition, & de faire effort pour accomplir la loi de Dieu; comme un homme qui n'eſt point naturel-

lement brave, ſi on le picque d'honneur, ſi on lui a fait entendre que ſa fortune & ſa reputation dépend de ce qu'il va faire dans l'occaſion qui l'appelle, ſur tout s'il s'agit de combattre ſous les yeux de ſon prince, il fera ſon devoir, & s'expoſera comme le plus brave. Tout de même un avare qui n'aime point du tout à faire dépenſe, ſi deux ou trois de ſes amis ont fait partie pour aller chez lui, déclarant même en plaiſantant qu'ils l'en avertiſſent, afin qu'il ne puiſſe ſe diſpenſer de leur faire bonne chere ſous pretexte qu'on l'auroit ſurpris, pour peu qu'il ait d'honneur, il ſe mettra en frais pour les régaler.

Enfin on expliquera comment un amour mediocre, ou même foible, prenant bien ſes meſures & ſes precautions, ſe conduiſant avec circonſpection, évitant les occaſions dangereuſes, ſe nourriſſant de bonnes lectures, ſe fortifiant par tout ce qu'il peut de pieuſes réflexions, veillant ſur ſoi, & s'obſervant de près, appellant à ſon ſecours la crainte des peines, peut ſervir Dieu avec beaucoup de fidelité, peut mener une vie fort chretienne, & faire même de grands progrès dans la vertu. Ce qui doit apprendre aux fidéles l'obligation qu'ils ont de faire bon uſage de tout ce qu'ils ont reçu de Dieu pour leur ſanctification, & le compte qu'ils rendront de leur peu de ſoin,

de

de leur inapplication, & de leur negligence.

Tout cela peut faire comprendre que Dieu ne voulant pas nous faire agir d'une maniere, qui paroiſſe viſiblement ſurnaturelle, parce qu'il ne veut pas nous tirer de la voie obſcure de la foi, ſçait bien ſe cacher dans la morale, comme il eſt caché dans la nature, & que comme dans le monde par une ſuite de cauſes naturelles proportionnées à leurs effets, il fait tout ſans paroitre; auſſi dans la conduite de notre vie, par une ſuite de moiens qu'il nous ſuggere, il nous fait faire tout le bien qu'il a réſolu, d'une maniere qui paroît toute naturelle, & où il ſemble n'avoir aucune part. Tout ce qu'il fait pour cela ſe réduit à rendre notre cœur ſenſible aux attraits du veritable bien, pour nous le faire aimer, ce qui s'appelle dans le ſtile de l'Ecriture, ôter le cœur de pierre, & donner un cœur de chair. Chaque chretien ſelon la meſure & le degré de ſon amour, ſe ſert des lumieres de ſon eſprit, ſoit de celles qu'il a naturellement, ſoit de celles qu'il reçoit d'enhaut dans le moment, ſelon qu'il en a beſoin. En ſe ſervant des lumieres de ſon eſprit, il cherche & il examine les moiens les plus convenables, il prend ſes méſures & ſes précautions pour ſe conduire ſagement, il ménage tout & fait profit de tout, &

en un mot il agit de la même maniére que tous les autres hommes agiſſent dans leurs affaires & dans leurs entrepriſes, pour reüſſir & pour arriver à leurs fins.

Cette maniere d'expliquer la grace, & les exemples des inclinations humaines & des paſſions, dont nous nous ſommes ſervis pour cela, font naturellement concevoir, que la grace ſanctifiante, qui n'eſt autre choſe que la charité habituellement dominante, ſuffit pour faire vouloir & pour faire faire le bien, juſqu'à un certain degré, ſelon qu'elle eſt plus ou moins forte. Et l'on n'aura pas de peine à croire que Dieu dans l'occaſion ſçait bien la fortifier, ou par des graces exterieures, comme il a été dit, ou par des vues qu'il ſuggere à l'eſprit, ou même par des graces interieures, qu'il augmente, s'il eſt beſoin. Sur ce pied là il eſt facile d'expliquer le don de la perſeverance. Pour dire en deux mots la choſe ſans façon & ſans myſtere, c'eſt le ſoin que Dieu prend de conſerver juſqu'à la fin cette grace ſanctifiante, ou charité habituelle, dans le cœur du juſte, ſoit en éloignant les grandes tentations, auxquelles il n'auroit pas la force de reſiſter, ce qui peut s'appeller une grace de protection, ou bien en la fortifiant, pour la rendre capable de ſurmonter

trer celles auxquelles il veut bien qu'elle ſoit expoſée.

CHAPITRE II.

Comment on peut accorder la liberté avec la grace.

LEs Théologiens ſe tourmentent pour accorder la grace du moins celle qu'ils appellent efficace, avec la liberté. Pour moi j'eſtime qu'il ſuffit d'expliquer la liberté, & je ſuis perſuadé qu'il n'y a que les fauſſes idées, ou du moins les idées confuſes qui brouillent tout, & qui embarraſſent tout. De ſorte que je ne crains point de mettre en fait que la grace, efficace tant qu'on voudra, s'accordera ſans peine avec la liberté bien expliquée, bien entendue, bien développée; & pour parler auſſi poſitivement & auſſi préciſément qu'on le peut ſouhaitter, ce me ſemble, je mets en fait que quand on aura une idée bien juſte & bien nette de la liberté, & qu'on ſçaura bien ce que c'eſt, on n'aura pas plus de peine à expliquer comment un homme eſt libre avec la grace la plus efficace, que ſi l'on ſuppoſoit qu'il fait tout par lui-même ſans que Dieu s'en mêle, ſans grace, ſans prémotion & même ſans concours.

Si l'Ecriture & la Tradition ſuppoſent,

que nous ſommes libres, comme elles le ſuppoſent conſtamment, il eſt certain qu'elles ne nous expliquent ni l'une ni l'autre, en quoi conſiſte préciſément la liberté. Que ſi la nature & le ſentiment naturel, qui nous aſſurent que nous ſommes libres, nous donnent quelque idée de la liberté, ce n'eſt qu'une idée confuſe, & la difficulté eſt de la developper pour ſavoir ce qu'elle renferme de vrai; ce qui ne ſe peut faire que par raiſonnement.

Pour raiſonner ſolidement ſur cette matiere, je n'ai beſoin que d'un ſeul principe, qui me paroît inconteſtable, ſavoir que la liberté eſt un des plus beaux ornemens, & un des plus grands avantages de la nature raiſonnable. D'où je conclus qu'elle ne conſiſte ni dans l'ignorance de l'eſprit, ni dans la foibleſſe de la volonté, & qu'il faut l'expliquer independamment de toute imperfection. Que ſi dans cette vie la liberté des hommes eſt toujours accompagnée d'aveuglement & de corruption, c'eſt l'imperfection, & non pas la nature de la liberté, & ſi elle étoit exemte de tous ces defauts, elle n'en auroit pas moins tout ce qui fait l'eſſence de la liberté.

Or il eſt evident qu'un homme parfaitement éclairé, & ſolidement établi dans l'amour du véritable bien, comme il voit clairement ce qu'il y a de plus conforme à

ce

ce bien, & qu'il n'a que du mépris pour tout ce qui y eſt oppoſé, ſans héſiter & ſans balancer, prendra toujours le meilleur parti, & ſera même incapable de faire autrement; car aimant ſouverainement ce bien, il veut ſur toutes choſes s'en procurer, ou s'en aſſurer la poſſeſſion, & tout autant, qu'il le veut, il le fera, puiſqu'il connoit avec tant d'évidence & de certitude ce qu'il y a à faire pour cela. Ce n'eſt jamais que par ignorance ou par foibleſſe que l'on héſite & que l'on balance. Un medecin, par exemple, qui ſçauroit un remede doux, benin, facile, & en même tems infaillible pour ſe guérir d'une maladie fâcheuſe, peut-on s'imaginer qu'il héſite, & qu'il balance un moment à le prendre, & s'il eſt homme tant ſoit peu raiſonnable, peut-on croire qu'il puiſſe s'en defendre, ou le negliger? Cependant il le prendra librement, & perſonne au monde ne s'aviſera de mettre en queſtion, s'il a été libre en cela. Ainſi dans toutes les choſes où les hommes voient un avantage certain, ſans peril & ſans riſque, à moins qu'ils ne ſoient fous, on eſt aſſuré qu'ils ne manqueront jamais de les prendre, ſans que l'on ſoit le moins du monde tenté de douter s'ils agiſſent librement.

Cela étant, comme il paroît, clair, evident & inconteſtable, il faut dire qu'on

eſt libre tout autant qu'on agit, non point par neceſſité de nature, mais par raiſon, parce qu'on le juge à propos pour aller à ſa fin. La neceſſité de nature determinée à une ſeule maniere d'agir, eſt oppoſée à la liberté, auſſi bien que la contrainte & la violence : d'où vient que l'amour des bienheureux, qui voient Dieu à decouvert, n'eſt pas libre, & que le Pére Eternel engendrant ſon Fils par neceſſité de nature, on ne peut pas dire qu'il l'engendre librement : mais l'étendue de la raiſon qui n'eſt determinée naturellement, ni à l'amour d'aucun bien particulier, ni à l'uſage d'aucun moien, ni à aucune maniere d'agir, & qui prend des meſures differentes, pour aller à ſa fin ſelon l'état des choſes, ou la diſpoſition des perſonnes, fait la veritable liberté; liberté d'autant plus parfaite, qu'il y a plus de lumiere dans l'eſprit, & moins de corruption dans le cœur; liberté au contraire imparfaite & defectueuſe à proportion qu'il y a de l'aveuglement & de la foibleſſe; au reſte, liberté qui ſuffit toujours, pour rendre l'action digne de blâme ou de louange, de récompenſe ou de châtiment.

La liberté ainſi expliquée s'accorde ſi naturellement avec la grace, que ce n'eſt plus même une difficulté qui puiſſe arrêter un moment. La grace, même celle qu'on appelle efficace, n'eſt qu'un amour dominant

nant du veritable bien, qui porte la lumiere dans l'eſprit, pour lui faire connoître ce qu'il y a de conforme ou de contraire à ce bien, ou du moins, qui eſt toujours accompagné de lumiere. Parce que cet amour eſt dominant il préferera toujours ſon objet à tout autre. Parce qu'il eſt éclairé, il voit ce qui eſt propre pour le conduire à ſa fin, & ce qui ſeroit capable de l'en detourner. Il prendra donc ſurement & infailliblement le bon parti : mais il le prendra par raiſon, parce qu'il le juge à propos ; & par conſequent il le prendra très-librement, comme le medecin prendra ſon remede, comme en affaires les gens éclairez prennent toujours leurs avantages.

Cela ſuffiroit pour accorder la grace avec la liberté, mais par malheur pour nous, on peut ajouter que ſi la grace nous fait aimer ſouverainement le bien veritable, elle ne nous rend pas inſenſibles aux attraits de tous les autres objets; il y a toujours quelques efforts à faire pour préferer le bien ſolide à d'autres objets qui ont aſſez de fauſſe amabilité, pour nous tenter, s'ils n'en ont pas tout à fait aſſez pour nous corrompre. Dans la comparaiſon qu'on eſt obligé de faire, on ne ſent que trop qu'on pourroit fort bien, ſi l'on vouloit, donner dans la bagatelle, dont on a peine à ſe defendre, &

qu'on ſeroit très capable de ſatisfaire une paſſion que l'on combat.

On eſt donc certainement libre, & pour agir, & pour ne pas agir, puiſque ſi l'on agit, c'eſt parce qu'on le veut & qu'on le juge à propos, c'eſt ce qui s'appelle liberté de contradiction ; & pour faire une choſe ou une autre, puiſque c'eſt par raiſon que l'on fait quelque choſe qu'on faſſe, c'eſt ce qui s'appelle liberté de contrarieté. Cette derniere eſpece de liberté n'a pas beſoin d'autre explication. Quand on aime une fin, l'eſprit ne manque pas de chercher des moiens, & de conclurre en faveur de celui qu'il trouve le plus convenable ; & c'eſt toujours celui là qu'on choiſit. Mais il y a, ce me ſemble, quelque réflexion à faire ſur l'autre eſpece de liberté. On pourroit croire que celui qui aime une fin veut néceſſairement tout ce qu'il faut, ou du moins tout ce qu'il peut, pour y parvenir. Cela n'eſt pourtant pas vrai. Car on peut combattre ou reprimer l'amour qu'on ſent pour cet objet, au lieu de s'y abandonner & de le ſatisfaire. C'eſt pourquoi ſi l'on ſe met en état d'agir, c'eſt parce qu'on le veut, & qu'on le juge à propos. C'eſt proprement cette reſolution & le parti d'agir, qu'on prend avec liberté ; & c'eſt à quoi ſe reduit la liberté de contradiction. Dans le monde, comme notre cœur eſt partagé de dif-

differentes inclinations, non ſeulement on pourroit ne pas agir, ſi on ne le jugeoit à propos, quoiqu'une inclination y porte : mais même après avoir pris la reſolution d'agir quand on aime foiblement, : on ſe trouve quelque-fois reduit à balancer, ou en danger de renoncer tout à fait, à cauſe de la difficulté qu'on trouve, ou qu'on ſe figure dans l'uſage des moiens, & pour lors on ne prend point la reſolution ſans effort.

Mais, dira-t-on, pour être libre il faut pouvoir agir, & ne pas agir, pouvoir faire une choſe ou une autre, & un homme à qui Dieu donne la grace efficace, pour faire ce qu'il doit dans le moment, ne peut pas s'empêcher de le faire, de ſorte que s'il le fait immanquablement, comme on le ſuppoſe, il ne le fera point librement.

Voila ce qui embarraſſe bien des gens, & ce qui à mon avis n'eſt rien dans le fond. On dit qu'un homme à qui Dieu a donné la grace efficace pour faire ce qu'il doit, dans le moment ne peut pas s'empêcher de le faire. Cela eſt vrai dans un ſens, & ſe peut fort bien dire. Mais il eſt auſſi vrai dans un autre ſens qu'il le peut, & qu'on a raiſon de dire qu'il le peut. Cet homme connoiſſant ce qu'il doit, & ſe ſentant porté par un amour dominant à vouloir faire

ce qu'il doit, il le veut très assurément; il est incapable de ne le vouloir pas, & il n'est point capable de vouloir autre chose. C'est en ce sens qu'on dit, & qu'on a raison de dire qu'il ne peut s'empêcher de le faire. Mais on dit aussi bien qu'il pourroit s'en empêcher, & qu'il le peut en effet, parce qu'il s'en empecheroit s'il le jugeoit à propos, & qu'il ne le juge pas à propos, & qu'il ne le veut pas.

Dans le monde en parlant d'un homme qui a beaucoup d'honneur, d'un gouverneur d'une place, par exemple, on dira qu'il ne peut pas faire une lâcheté, & si la malignité de ses ennemis faisoit courir de faux bruits, pour le rendre suspect de quelque mauvaise démarche en ce genre là, ceux qui s'y connoissent diront hardiment, que cela ne se peut, & ils auront raison de le dire, car il est vrai qu'un homme d'honneur ne peut pas faire une lâcheté: que cela n'est pas possible, c'est-à-dire, qu'il est incapable de consentir à ce qui est si contraire à son honneur. Cependant dira-t-on que cet homme n'est pas libre en cela; & quand on aura sçu que bien loin d'écouter les propositions qu'on lui auroit faites pour tenter sa fidélité, il a maltraité sur le champ celui qui les lui faisoit, ou qu'il l'a mis en lieu de sureté, dira-t-on qu'il ne merite ni louange, ni estime, ni recompense pour cela

la, parce qu'il ne pouvoit pas faire autrement. Il eſt vrai qu'il n'eſt point capable de vouloir ce qui eſt ſi oppoſé à ſon devoir, & il ſeroit au deſeſpoir qu'on l'en crût capable. Mais croira-t-il qu'on l'en doive moins eſtimer? Ne prétendra-t-il pas plutôt que c'eſt principalement pour cela qu'on doit l'eſtimer? Et qui fut jamais aſſez impertinent pour rabattre le merite de ſon action par ce bizarre raiſonnement, qu'étant plein d'honneur il n'a pu s'empêcher de donner des marques de ſa fidélité dans cette occaſion, & que n'aiant pu s'en empêcher, il ne merite en cela ni louange, ni récompenſe, parce qu'il n'étoit pas libre? On eſt plus raiſonnable dans le monde, & il n'y a que l'eſprit de diſpute, qui ait pu faire revoquer en doute ce que les lumieres du bon ſens, & les régles de l'equité naturelle apprennent à tous ceux qui les conſultent.

Que l'on juge du merite des actions faites par la grace, comme on a toujours jugé & comme on jugera toujours du merite de celles qui ſe font par principe d'honneur, & on ſera obligé d'avoüer qu'il n'y a pas ſeulement apparence de difficulté. Parce qu'un homme eſt plein d'honneur, il eſt incapable de manquer à ſon devoir; & tout ce qu'il fait par ce principe, on l'eſti-

ſtime, on le louë, on lui en tient compté pour le recompenſer. Pourquoi voudroit-on qu'un chretien ne meritât rien devant Dieu, parce qu'un amour dominant le rend incapable de rien vouloir qui ſoit contraire à la juſtice ; & de ne pas vouloir tout ce qui lui eſt conforme autant qu'il le connoît ?

Mais pour ſoutenir l'avance que j'ai faite au commencement de ce chapitre, il ſuffit de dire que ſi l'on ſuppoſe qu'un homme fît tout de lui même ſans grace, ſans prémotion, ſans concours, il faut du moins connoître qu'il a ſes inclinations. Or chacune de ſes inclinations lui fait aimer ſon objet, & l'amour de cet objet le fait agir de la même maniere que l'amour du vrai bien, qui eſt l'effet de la grace, nous fait agir, ſans qu'il y ait à cet égard la moindre difference. De là on conclut naturellement que ſi un homme eſt libre quand il agit par une inclination purement humaine, ſans que Dieu s'en mêle en aucune ſorte, comme on n'en peut pas douter, il eſt tout auſſi libre quand il agit par l'amour que la grace lui inſpire. En effet de la même maniere que l'amour des objets pour leſquels cet homme que l'on ſuppoſe qui a des inclinations naturelles, le fait agir tout autant qu'il ſe trouve dominant dans le moment ; l'amour que la grace inſpire, nous fait agir tout autant

tant qu'il ſe trouve dominant dans le moment.

J'ajouterai que ſi l'amour qui eſt en nous l'effet de la grace, ne dépend point de notre choix, mais qu'il précede & notre choix, & toutes les autres demarches que nous pouvons faire avec liberté, les inclinations que nous avons apportées en naiſſant, ne dependent point non plus de notre choix. Non ſeulement nous ne les avons point choiſies avant que de naître, mais même nous n'en ſommes point les maîtres pour les changer, ou pour nous en défaire, du moins directement. C'eſt une vérité dont il n'y a perſonne qui ne dût être convaincu par ſon experience, & il n'y a que ceux qui raiſonnent en l'air, au lieu de s'étudier eux mêmes, qui puiſſent en douter. Que ſi nous ſommes capables de faire par raiſon quelques efforts pour combattre une de ces inclinations, ce n'eſt jamais qu'en lui oppoſant une autre inclination que nous trouvons en nous mêmes, & que nous n'avons pu nous donner. Ainſi toutes choſes ſont abſolument égales en ce qui concerne la liberté. Car il eſt egalement vrai que l'amour qui nous fait agir, ſoit qu'il vienne ou de la grace, ou du fond d'une inclination naturelle, n'eſt point, ou ne dépend point du tout de notre choix; & en matiere de liberté, s'il importoit qu'il fût ou qu'il ne

fût

fût pas de notre choix, ſuppoſé qu'il n'en ſoit pas, comme il faut reconnoître qu'il n'en eſt pas, il n'importe de rien d'où il vienne ou de la grace, ou de la nature.

On ne craint pas ſeulement qu'une grace efficace ne détruiſe la liberté, on prétend auſſi que ſi Dieu ne donnoit pas des graces generalement à tous les hommes, ceux qui n'en auroient point ne ſeroient pas libres. Car, dit-on, ſans grace ils ne ſçauroient ni faire le bien qui leur eſt commandé, ni éviter le mal qui leur eſt défendu. Ils ne ſont donc pas libres. S'ils manquent à ce qu'ils doivent, c'eſt qu'ils n'ont pu y ſatisfaire, & s'ils font ce qu'ils ne doivent pas, c'eſt qu'ils n'ont pu s'en empêcher. Que s'ils ne ſont pas libres, il faut avouer qu'ils ſont exemts de blâme, & qu'il faut les declarer innocens, de quelques crimes qu'ils ſoient convaincus.

C'eſt une difficulté de rien, fondée ſur une miſérable équivoque, qu'il eſt pourtant bon de déméler, parce qu'il y a des gens qui s'en embaraſſent : pour cela il ne faut que diſtinguer deux ſortes d'impuiſſances.

Il y a une impuiſſance qui ſuppoſe la bonne volonté, quand on ne peut faire ce qu'on voudroit bien. Celle-là eſt aſſurement une fort bonne excuſe; & il ne nous eſt pas libre de faire ce qui n'eſt pas en notre

tre pouvoir, quelque bonne volonté que nous ayons ; & ſi nous ne le faiſons pas, comme nous l'aurions voulu de tout notre cœur, nous avons raiſon de dire que nous n'avons pas été libres.

Mais il y a une autre ſorte d'impuiſſance qui ne vient que de la mauvaiſe volonté, & qui eſt proprement la mauvaiſe volonté. Je ſoutiens que celle-là eſt une très-méchante excuſe, & qui ne ſe peut admettre, à moins qu'on ne veuille condamner tout ce qu'il y a de juges au monde, pour juſtifier les criminels à qui ils font le procès. Car cette impuiſſance de mauvaiſe volonté ſe trouve en effet dans tous les criminels. Un coupeur de bourſes, par exemple, eſt un gueux qui aime la dépenſe, & qui n'aiant point d'argent n'eſt pas d'humeur à ſe donner de la peine pour en gagner, parce qu'il eſt fainéant. Comment le drôle s'empêcheroit-il de couper une bourſe, s'il a quelque induſtrie pour cela, & qu'il le trouve à ſon avantage? Seroit-ce par amour de la juſtice, il n'en a nul, & ne ſçait même ce que c'eſt. Ce ne ſera pas non plus par la crainte des peines de l'autre vie, il n'y penſe jamais ; & s'il ſe croit aſſez habile pour faire ſon coup ſurement, il ſe moque du ſupplice dont la juſtice humaine le menace. Voilà donc un homme dans une ſorte d'impuiſſance de reſiſter à la tentation d'une bour-

bourſe qui lui paroît fort à ſa bienſéance. Ce n'eſt point là un hypotheſe metaphyſique : c'eſt au pied de la lettre ce qui fait tous les coupeurs de bourſes dans le monde.

Ce que l'on a dit de ce genre de fripons ſi connus & ſi communs dans le monde, ſe peut dire à proportion de tous les criminels. S'ils commettent des crimes, c'eſt parce qu'ils aiment ce qu'ils ne devroient pas aimer. Car tout autant qu'ils ſeront dans de méchantes diſpoſitions, on peut ſoutenir hardiment qu'ils ne ſauroient s'empêcher de commettre des crimes pour ſatisfaire une paſſion qui les domine, du moins s'ils en ont occaſion, & qu'ils s'imaginent le pouvoir faire impunément. Tous ces gens là cependant ſont cenſez libres & par conſéquent coupables, ils ſont condamnez & punis comme tels avec leur impuiſſance de faire le bien & d'éviter le mal.

L'impuiſſance de ces gens que l'on ſuppoſe ſans graces, n'eſt en rien différente de celle-là. S'il eſt vrai qu'ils ne ſçauroient ni faire le bien que Dieu leur commander, ni éviter le mal qu'il leur défend, c'eſt tout de même parce qu'ils n'aiment point, ou qu'ils n'aiment point aſſez un bien qu'ils devroient aimer ſouverainement, & qu'ils aiment autre choſe qu'ils ne devroient point aimer du tout. Pourquoi donc voudroit-on que Dieu eût égard à cette impuiſſance

de

de mauvaiſe volonté, puiſque tous les jours dans le monde, ſans avoir égard à une impuiſſance toute ſemblable, les juges font le procès aux criminels? Et n'eſt-il pas étrange que des Théologiens viennent ſerieuſement nous débiter, comme une bonne raiſon, ce que les coupeurs de bourſes & les autres ſcelerats ſur la ſelette auroient honte d'alleguer pour ſe défendre du fouët, de la potence & de la roue.

Il faut donc s'accoutûmer à concevoir qu'il y a de l'impuiſſance, & en bien, & en mal, ſans préjudice de la liberté. Il y a dans les gens de bien une impuiſſance de manquer à ce qu'ils doivent; celle-là ne diminue rien du mérite des bonnes actions, parce qu'elle vient de la bonne volonté, comme on croît l'avoir demontré clairement dans ce chapitre. Il y a dans les autres une impuiſſance de faire ce qu'ils doivent, à laquelle on a nul égard, parce qu'elle ſe réduit toute à la mauvaiſe volonté, ou même qu'elle n'eſt pas diſtinguée de la mauvaiſe volonté.

Après tout ce que l'on aura dit & tout ce qu'on pourra dire, je ſens bien que ces idées confuſes de pouvoir & d'impuiſſance, de poſſibilité & d'impoſſibilité, que l'on ne veut pas prendre la peine d'éclaircir de bonne foi, ſerviront toujours de matiere à des declamations outrées, qui ſont très pro-

pres

pres à tromper les ignorans, & à gendarmer les ſimples. S'il y a des Théologiens aſſez peu éclairez pour ne pas démêler l'équivoque, je croi qu'il faut en avoir pitié, & leur pardonner ces emportemens. Mais pour ceux à qui Dieu a donné un peu plus d'intelligence, s'ils ont recours à des moyens ſi indignes, afin de décrier le ſentiment de leurs adverſaires, je prétens que la Théologie les deſavoue comme des lâches prévaricateurs qui deshonorent leur profeſſion, & comme tels les déclare infames.

CHAPITRE III.

Comment Dieu par ſa ſageſſe gouverne les charnels & les ſcelerats.

APrès avoir expliqué comment Dieu agit en nous par ſa grace pour nous faire faire le bien, & comment on peut accorder l'opération de cette grace, même la plus efficace, avec le libre arbitre, il faut expliquer ici comment par ſa ſageſſe il gouverne les charnels & les ſcelerats pour leur faire faire tout ce qu'il veut.

J'appelle charnels, ceux qui n'agiſſant que par des veuës & des inclinations toutes humaines, font des choſes ou moralement bonnes, comme Cyrus qui met en liberté le peuple de Dieu, ou indifférentes, du moins

ſelon

ſelon le monde, comme les Rois d'Aſſyrie & de Babylone qui ont fait la guerre à ce peuple quand Dieu s'eſt voulu ſervir d'eux pour le punir. Car faire la guerre ſans d'autre raiſon que de vouloir étendre ſon empire, n'eſt point un crime que le monde blâme dans les conquérans, quoique Dieu en juge autrement.

Il eſt certain que ces hommes n'avoient point du tout envie de faire la volonté de Dieu qu'ils ne connoiſſoient point, comme Iſaie le dit expreſſément de Cyrus, ou bien à qui ils ne penſoient nullement, comme les Rois d'Aſſyrie & de Babylone. Cependant ſans y penſer & ſans le vouloir, ils ſervoient à l'exécution des deſſeins de Dieu, & ils ne faiſoient pas la moindre démarche qui ne tendît & qui n'aboutît-là. Cela paroît d'abord un peu ſurprenant. Mais il faudroit n'avoir jamais lû les Ecritures avec un peu d'attention, pour n'y pas voir par tout cette verité; & pour entendre ce que l'autorité de l'Ecriture nous oblige de croire, il ſuffit de croire que Dieu connoiſſant à fond les inclinations, les paſſions, le génie, l'humeur & le caractere de l'eſprit de tous les hommes, ménage les occaſions avec tant de ſageſſe, ſçait ſi bien préſenter les objets conformes à l'inclination, ſuggere ſi à propos certaines veues à l'eſprit, qu'à coup ſur, ſans qu'il paroiſſe s'en mêler en aucune

ne ſorte, il leur fait prendre le parti qu'il lui plaît, il les engage dans telle entrepriſe qu'il veut, & ne manque jamais de leur faire faire ce qu'il lui plaît. On entrera ſans peine dans ces veues, ſi l'on fait réflexion que les habiles politiques, comme on en a vû, & comme il y en a toujours dans le monde, s'appliquant à connoître le foible & le fort des gens dont ils veulent ſe ſervir, ſçavent en tirer à peu près tout le ſervice qu'ils prétendent dans les affaires où ils les emploient. Ces politiques qui ne diſpoſent pas des choſes, comme ils voudroient, qui ne jugent du fond des gens que par conjecture, qui ne ſçauroient tourner leurs eſprits que par dês raiſons qu'ils leur alleguent, qui ne ſont pas toujours en état de ſatisfaire leurs paſſions, cependant avec un peu d'adreſſe & de menagement, ils s'en ſervent pour l'execution de leurs deſſeins; à plus forte raiſon Dieu avec ce pouvoir ſupréme qu'il a ſur toutes choſes dans le monde, & avec cette profonde ſageſſe à qui rien n'eſt caché dans l'eſprit & dans le cœur des hommes, ſçaura-t-il les ménager, les conduire & les tourner comme il lui plaît.

Non ſeulement Dieu fait faire ce qu'il veut à ceux qui ne le connoiſſent pas, ou même à ceux qui ne penſent pas à lui; mais même il fait faire aux ſcélérats, aux impies, à ſes ennemis les plus déclarés ce qu'il veut,

veut, & en la maniere qu'il veut, enſorte que les crimes & les attentats les plus ſignalés d'une deſobéiſſance affectée, bien loin de troubler l'ordre de ſa providence, ne ſont que l'établir & l'executer. Cela paroît par je ne ſçai combien d'endroits de l'Ecriture où les mechans dans les plus mechantes actions ſont la volonté de Dieu, comme les freres de Joſeph en le vendant; c'eſt Joſeph même qui le leur dit pour les conſoler; comme Semeï dit des injures atroces, & jette des pierres à David, & David reconnoît que c'eſt par un ordre exprès de Dieu; comme Abſalom dont Dieu ſe ſert pour punir David, ſelon la prédiction du Prophete Nathan, comme les fidéles de Jeruſalem au chapitre quatrieme des Actes des Apôtres, après avoir rapporté les paroles du ſecond Pſeaume, diſent à Dieu dans l'union d'un même eſprit : *Seigneur, nous voyons véritablement qu'Herode & Ponce Pilate avec les gentils & le peuple d'Iſrael; ſe ſont unis enſemble contre votre Fils Jeſus, que vous avez conſacré par votre onction, pour faire tout ce que votre puiſſance & votre conſeil avoit ordonné être fait.* Et l'on n'entendra jamais rien dans la conduite de Dieu qui gouverne le monde, ſi l'on ne reconnoît, qu'il ſe ſert de l'injuſtice, de la malignité, de la fourberie & generalement de tous les crimes qui ſe commettent, pour éxécuter ſes deſſeins

dans

dans la révolution des états, & dans les grandes affaires qui ſe négocient, où il n'y a gueres ordinairement que les fourbes, les hypocrites & les ſcélerats qui aient beaucoup de part.

Je ſuppoſe comme une vérité conſtante, que ſi Dieu ſe ſert de la malice des hommes, il n'en eſt & n'en peut être l'auteur; c'eſt un blaſpheme de le dire, c'eſt une abomination d'en avoir ſeulement la penſée: & quand l'ignorance jointe à la fiéreté l'a fait dire aux premiers réformateurs, il eſt étrange que des chretiens l'aient pu entendre ſans horreur.

Si l'on a bien compris comment Dieu connoiſſant à fond les inclinations & les paſſions des hommes charnels, les ménage, les tourne, les manie pour les faire ſervir à l'exécution de ſes deſſeins, on n'aura pas de peine à concevoir qu'il ſçait auſſi manier les paſſions des plus ſcélerats pour les tourner du côté qu'il veut, comme il eſt dit dans le Pſeaume 104. qu'il tourna la malignité des Egiptiens contre ſon peuple: *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Il ne leur inſpira point cette malignité, il la trouva chez eux, & la trouvant, il la tourne contre ce peuple qu'il avoit réſolu d'affliger pendant un temps. Et quoiqu'en touchant ainſi le cœur, il le tournât à vouloir & à faire ce qui étoit effectivement un cri-

crime, une injuſtice & une abomination, il ne faut pas craindre qu'il ſoit cauſe du crime, de l'injuſtice ou de l'abomination. Car il faut bien diſtinguer entre le fonds de la malice qui ſe trouve le même à proportion dans tous les crimes, & ce qui fait la difference d'un crime à un autre. Ce fonds de malice n'eſt autre choſe qu'un amour déréglé qui veut ſe ſatisfaire aux dépens de la juſtice & de la loi de Dieu. Voila ce qui regne dans tous les crimes, & ce qui fait tous les crimes, à proportion que le mauvais fonds s'y trouve plus ou moins, & il eſt certain que Dieu n'en eſt ni la cauſe, ni l'auteur; qu'il le ſuppoſe & qu'il le trouve dans l'homme: ainſi quand il tourne ce mauvais fonds contre certaines gens pour les faire maltraiter, plutôt que contre d'autres, il n'y a point d'autre part que celle d'en tirer tout le bien qu'il a reſolu, ſelon ſes deſſeins de juſtice ou de miſericorde, ce qui eſt l'effet d'une puiſſance, d'une ſageſſe & d'une bonté infinie. D'où il s'enſuit évidemment que l'homme eſt coupable de tout ce qu'il y a de mal dans ſon action, & que Dieu eſt la veritable cauſe de tout le bien qu'il en tire, comme un medecin qui fait appliquer des ſangſues à une partie dont il eſt à propos de tirer du ſang, & dont on ne peut en tirer autrement, n'a point donné à cet animal l'avidi-

té du ſang humain, mais il s'en ſert pour guérir ſon malade, & s'il réuſſit, il mérite qu'on lui attribue la gloire de l'avoir guéri : ainſi quand Dieu ſe ſervira de certaines ſangſues publiques pour ruiner un homme, qui en a beſoin pour ſon ſalut, parce que les richeſſes le corrompent, l'homme dont il ſe ſert eſt coupable, parce qu'il commet une injuſtice, & Dieu mérite infiniment qu'on le loue de la miſericorde qu'il exerce.

En effet, ſi l'on regarde la choſe de près, & que l'on en pénetre le fond, on trouvera que ce qui fait le crime d'un uſurier, c'eſt une paſſion demeſurée de s'enrichir à quelque prix que ce ſoit en dépit de toutes les loix humaines & divines, & qu'aſſurement ce n'eſt point Dieu qui a formé cette paſſion dans ſon cœur.

Et pour revenir aux Egiptiens dont on a déjà parlé, ce n'étoit point aſſurement Dieu qui leur avoit inſpiré la malignité dont ils avoient le cœur plein ; mais Dieu trouvant en eux un fonds de malignité qui ne pouvoit produire que des crimes, il le tourne contre ſon peuple, & pour cela tout ce qu'il fait eſt de multiplier extraordinairement ce peuple, & d'ouvrir les yeux aux Egiptiens pour voir ce qu'un peuple ſi nombreux ſeroit capable de faire ou d'entreprendre, &

cet-

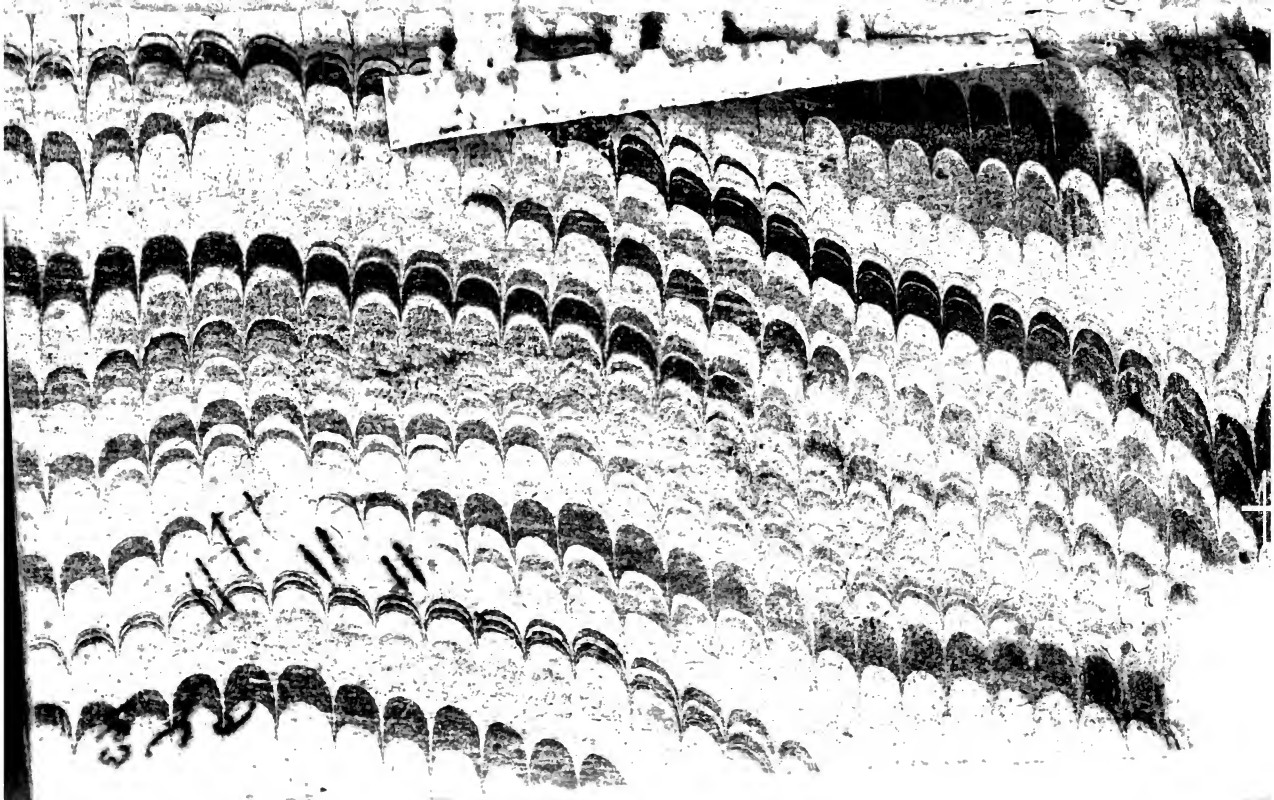
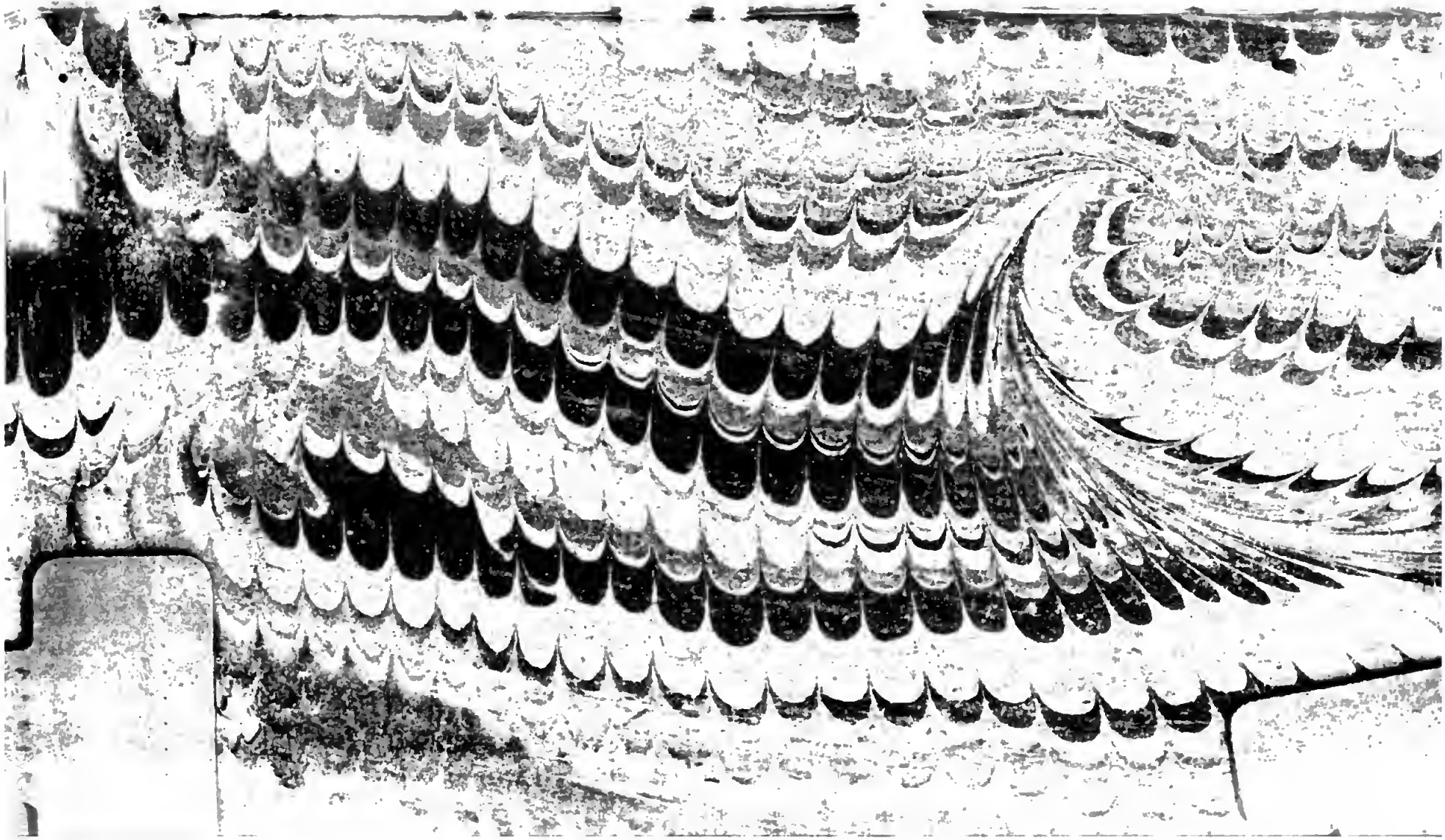
cette veue qui étoit veritable, & qui n'avoit rien de mauvais, ſuppoſé leur mechante diſpoſition, ſuffiſoit pour leur donner du ſoupçon, pour exciter leur jalouſie & pour leur faire concevoir de la haine. Du moment que l'on a diſtingué ce qu'il y a de Dieu & ce qu'il y a des hommes, on voit clairement que tout ce qu'il y a de crime dans cette haine, & dans toutes les cruelles injuſtices qu'elle fait commettre aux Egiptiens, doit être attribué à leur mauvais fonds dont il eſt l'effet, ſans que l'on en puiſſe attribuer autre choſe à Dieu que le bon uſage qu'il en a ſçu faire.

Pour ne rien omettre de ce qui peut donner du jour à une matiere ſi difficile, il eſt bon d'ajouter que c'eſt Dieu qui fait la différence des inclinations déreglées ou criminelles que nous apportons en naiſſant, étant corrompus par le peché, comme nous le ſommes, nous ne pouvons naturellement avoir que des inclinations oppoſées au bien. Mais il faut ſçavoir que les inclinations ſe diverſifient, ſelon le temperament & la diſpoſition du corps. Or il eſt certain que c'eſt Dieu qui fait le temperament & ces diſpoſitions du corps, & qui par conſequent fait la difference des inclinations qui leur répondent; de ſorte que ſi le déréglément & la malignité de nos inclinations eſt l'effet du péché, la difference

de ces mêmes inclinations eſt l'ouvrage de Dieu : & comme on a dit ci-deſſus, que ce qui fait la difference d'un crime à un autre, n'eſt pas ce qui fait le crime, il faut dire ici que ce qui fait la différence d'un crime à un autre, n'a rien de criminel; que ſi c'eſt Dieu qui fait la différence des inclinations, c'eſt lui conſtamment qui fait qu'un homme eſt diſpoſé à commettre certains crimes plutôt que d'autres ; car on ſçait bien qu'un chacun eſt diſpoſé à commettre ceux qui ſont conformes à ſon inclination.

Joignez maintenant à cela ce qui a été dit ailleurs, que Dieu qui diverſifie ainſi les inclinations criminelles en leur preſentant les objets, en faiſant naître les occaſions, & en ſuggerant des vues à l'eſprit, ſçait les ménager & tourner, comme il lui plaît, & vous n'aurez pas de peine à comprendre comment il détermine les ſcelerats à commettre certains crimes, plutôt que d'autres, ſelon qu'il a reſolu de s'en ſervir pour l'exécution de ſes deſſeins. Mais s'il eſt vrai qu'il détermine à commettre certains crimes plutôt que d'autres, il eſt très faux qu'il les porte, qu'il les pouſſe & qu'il les détermine à commettre ces crimes.

F I N.

VA1-1529741

163
L
9